ETIENNE
BALIBAR

# Althusser için yazılar

İletişim

*İletişim Yayıncılık A.Ş.* • *Tarih-Politika Dizisi* 3 • ISBN 975-470-174-1

1. BASKI © *İletişim Yayınları, İst. 1991*

KAPAK *Ümit Kıvanç*
DİZGİ *Maraton Dizgievi*
DÜZELTİ *Sezar Atmaca - Fatih M. Öztan*
KAPAK BASKISI *Ayhan Matbaası*
İÇ BASKI ve CİLT *Şefik Matbaası*

***İletişim Yayınları***
Klodfarer Cad. İletişim Han No.7 Cağaloğlu-İSTANBUL Tel: 516 22 60-61-62

ETIENNE BALIBAR

# Althusser için yazılar

*Écrits pour Althusser*

ÇEVİREN ***Hülya Tufan***

İÇİNDEKİLER

Althusser İçin ..... 7

Uyarı ..... 17

1. Gaston Bachelard'dan Louis Althusser'e
" Epistemolojik Kesinti" Kavramı ..... 19

2. Bir Kez Daha Sus Althusser ..... 69

3. Çağdaş Olmayan ..... 101

4. Elveda ..... 129

Ek: Yaşamöyküsel Not ..... 135

# ALTHUSSER İÇİN(*)

Bugün Althusser hakkında yazı yazmak, bir bakıma ölmüş bir ünlü kişi hakkında yazmak gibi; bir düşünür olarak hayatını tamamladı çünkü. Öte yandan, bir ölümden, hattâ bir intihardan daha acı bir hayata mahkûm şimdi Althusser.

Hastalığı biliniyordu. Gene de büyük şok yarattı yolaçtığı olay. Böyle şeyleri bilinen verilerle açıklamak kolay değildir. Bu açıklanamazlık ise, tedirgin edici bir durumdur. Çünkü insanlar, açıklayamadıkları şeylerle yaşamak istemezler. "Acaba niye yaptı?"nın iyi kötü bir cevabını bulabilmek için de çeşitli yorumlara, akıl yürütmelere girişmekten kendilerini alamazlar.

Althusser'le tanışıklığımın derecesi, böyle yorumlara girecek verileri sağlamıyor bana: Birkaç mektup, Ecole Normale'deki odasında birkaç saatlik bir görüşme, sağdan soldan işitilmiş birkaç söz. Gene de, böyle bir kişisel tanışıklı-

(*) *Tarihten Güncelliğe*, Alan Yayıncılık, İstanbul 1983, s.355-362.

ğın bulunması olayı algılamamı etkiliyor. Yalnız yazılarından bildiğim biri değil, yüzünü, sesini tanıdığım, elini sıktığım, sözgelişi, sigara değil de pipo içtiğini bildiğim bir insan bu ürkütücü olayın kahramanı. Böylesi galiba daha tedirgin edici.

Kitaplarını çevirme amacıyla mektup yazmış, pek de beklemediğim halde nazik bir cevap almıştım. Bundan sonra, yayın sırası veya bir cilt içinde toplanacak yazıların seçimi konusunda yazıştık. Sonunda, 1977 güzünde Paris'e gittiğimde aradım telefonla. Ertesi gün okuldaki odasına çağırdı. Görüşmemiz benim açımdan bazı bakımlardan bir hayal kırıklığı oldu. Tuhaf bir uzaklığı vardı, ama tam bir uzaklık da değildi bu. Bana veya herhangi bir kişiye karşı değil, sanki hayata karşı bir uzaklık. Belki, insanlarla iletişimini yazdığı kitaplar yoluyla yapmaya alışmış bir aydının konuşma denen olay karşısındaki beceriksizliği. Sonra birlikte Maspero Yayınevi'ne gittik, orada sorumlularla beni tanıştırdı ve kitaplarının Türkiye'deki yayınını benim yapmamı istediğini söyledi. Yayınevine birkaç gün önce uğramış, epey baştan savma bir muamele görmüştüm. Althusser'le gelince aynı insanların davranışı değişiverdi. Yayınevinden çıktık ve Place Paul-Painlevé'nin köşesinde aniden başarılar diledi, ortadan kayboldu. Bundan sonra sanırım bir kere, gene yayınla ilgili olarak yazıştık. Paris'e son gidişimde (yetmiş dokuzda), klinikte olduğunu ve dışarı çıkabilmesinin şüpheli görüldüğünü öğrendim. Ama çıkmış, bilindiği gibi...

Görüşmemiz sırasında beni en çok şaşırtan şey, politik suskunluğu oldu. O sıra Fransa Solunun Birliği bozulmuş, *Humanité* de "Aidez-Nous" (Bize Yardım Edin) başlıklı bir özel sayı yayımlamıştı. "Kim yardım edecek?" diye sordum, o da başka bir soruyla cevap verdi. "Evet, ayrıca 'biz' kim?" Bunu, Fransız şiveli İngilizce'siyle, "u iz ös" diye telaffuz ettiği-

ni hep hatırlarım. Sovyetler Birliği ve Çin'den söz ettiğimizde, ikisinden de umudu kestiği ve dünya olaylarına derin bir karamsarlıkla baktığı anlaşılıyordu. Ancak bu karamsarlık kabullenilmiş bir olguydu, herhangi bir heyecanı veya öfkesi kalmamıştı. Bettelheim'ın Sovyetler birliği tarihi hakkında biraz konuştuk. Bu kitabı tutuyordu Althusser. Temelinde "elitizm" yatan bir Mao hayranlığı yüzünden anti-demokratik bir bakış tarzı olduğunu söylediğimde, bütün konuşmanın tek *heyecanlı* tepkisini gösterdi. Kalkıp raftan kitabı aldı, elime verip kısaca "göster" dedi. "Tarihin toplumlar karşısına çıkardığı güç sorunlara, ancak küçük bir azınlığın yeterli cevabı bulabildiğini görüyoruz", cümlesinin yerini bulup gösterdim. Okudu, "hmm" gibi bir ses çıkardı, düşünceli bir yüzle kitabı yerine koydu. Bu anlık canlanmanın gene bir kitaba, teoriye ilişkin olması ilginç göründüğü için anlattım bu ayrıntıyı.

Althusser'in suskunluğunu ve içine kapanıklığını, onu tanıyan başka Batılı aydınlardan da işittim. Bir keresinde *New Left*'in editörü Perry Anderson'un evinde konukken kuraldışı olarak epey uzun konuşmuş, kendinden de söz etmiş. Perry bu konuşmayı banda almış. Çok ilginç olduğunu, bana da dinleteceğini söyledi ama, fırsat bulamadık. Bir şekilde yayımlanırsa ilginç bir belge olacağına inanıyorum.

*Althusser,* insanlardan kaçan, onları iten bir kişi değildi bence. Sanki kendi içinden yeterince dışarı çıkamıyordu. Yalnız kitaplarıyla yapabiliyordu bunu, ama orada bile bir dereceye kadar. Üslubunun güçlüğü, söyleyişinin dolambaçlılığı herkesçe bilinir. Bu kitaplarla FKP içinde önemli bir muhalif anlayışı temsil ettiği halde, yazdıklarının sonuçlarını toplamaya da yanaşmamıştı. Şüphesiz etkileri yalnız Fransa içinde kalmadı, bütün dünyaya yayıldı. Ama eserlerinin çevrilip yayımlanması dışında, bu ilişkilerini de geliştirmeye çalış-

madı. FKP çevresinde küçük bir Althusserci ekip kuruldu. Ama bu ekip bir "aydınlar grubu" kimliğinden çıkıp politik bir muhalefet yaratamadı. Althusser kendisi de gündelik politik işlere hiç girmedi. Sanki parti yönetimi ile gizli bir anlaşması vardı: Onlar ürettiği muhalif metinlerden ötürü onu ihraç etmeyecek, o da muhalefetini örgütlü bir yapıya getirmeye çalışmayacaktı. Şüphesiz yoktu böyle bir anlaşma, ama partinin ve Althusser'in koşulları zorunlu olarak bu görünümü ortaya çıkarıyordu. Stalin-sonrası KP'lerin yapılanışında, Marksist teorisyenlerin hepsi politik pratikten kopma pahasına "teorisyen" oldular; kimi partili, kimi parti dışı, ama politikadan kesinlikle kopuk. Resmî parti teorisyenleri ise teorik alanda dünya çapında önem kazanan ürün vermediler.

Althusser'in bir aydın olarak serüveni başladığında Marksist değil, Katolik olduğunu öğreniyoruz. Dolaylı olarak edindiğim bilgilere göre, savaş sırasında Almanların bir toplama kampında tutsak edilmiş. Hastalığının bu kampta oluştuğu söylenir. Marksizmi benimsemesi kırkların sonlarında gerçekleşiyor. İlk önemli teorik eserleri, ellilerin sonunda yayımlanan, Montesquieu ve Rousseau üstüne çalışmaları. Altmışlarda ise, 1965'de *Marx İçin* (Pour Marx) adıyla yayımlanan önemli kitabında yer alacak makaleleri yazmaya başlıyor. Bu kitap yayımlanır yayımlanmaz önemli tartışmalar başlatıyor. Althusser'e saldıranlar çok, ama çevresine toplananlar da var. *Kapital'i Okumak,* ilk Althusserci grubun ortak seminerlerinden oluşan ve beş kişinin katkılarıyla dört cilt olarak yayımlanmış bir kitap. Onun da ilk basılışı 1965. Bu iki kitap, Althusser'in ilk döneminin eserleri. Birçok bakımdan, yepyeni bir özellik taşıyorlar. FKP'nin ve dünya Komünist hareketinin savunageldiği pek çok şey eleştiriliyor. SBKP'nin ünlü Yirminci Kongresi, Kruşçev'in Stalin eleştiri-

si ve KP'lerin her yerde benimsediği hümanizm, yabancılaşma gibi kavramlar Althusserci grubun eleştiri nesneleri oluyor. Bu eleştiri, yeni bir Marksist epistemoloji açıklamasına ve Hegelci terimlerle uygulanan bir diyalektiğin yadsınmasına dayandırılıyor. Ekonomik indirgemecilik Marksizmin İkinci Enternasyonal'den miras kalan sapması olarak niteleniyor. Bütün bunların, o sıralarda Fransa'da ağırlığını duyuran yapısalcı anlayışa oldukça yakın bir ilişki içinde yapılması da ilk günlerden beri farkediliyor. Söylenenler bir bakıma çok yeni. Ama yeniliğin ardında, Althusser'in derin "ortodoksi" kaygısının yattığı da söylenmeli. Filozof, sanki tarihin getirip yığdığı molozları temizleyerek Marksizmin "temiz özü"nü yeniden gün ışığına çıkarmaya çalışmaktadır. Bu konuya yeniden döneceğiz.

Althusser, hümanist Marksistleri suçlayınca, onlar da, Althusser'in Stalinist pratiği onaylamaya çalıştığını söylediler. İngiliz Marksistlerinden John Lewis'in saldırısına cevap veren Althusser *(John Lewis'e Cevap)* kendine göre Marksist tarihin ne olduğunu anlatırken, Stalin konusunda ilk teorik sözlerini de söyledi. Bu metne göre Althusser Stalinist değildi, ama bu eleştirinin çok yeterli olduğu da söylenemez.

*Lenin ve Felsefe,* Althusser'in düşüncesinde bir dönüm noktasıdır. Yazar burada felsefe üstüne düşünür ve felsefe ile politika arasındaki ilişkiye yeni bir gözle bakar. Diyalektik maddeciliği "teorilerin teorisi" olarak nitelemişken, şimdi bunun bir pozitivizm, dolayısıyla bir sapma olduğu görüşüne yaklaşmaktadır. Bu yeni düşünsel eğilim, *Bir Özeleştirinin Öğeleri*'nde berraklaşır. Althusser bu kitabında, daha önce işlediği teorik suçun yapısalcılığa taviz vermek değil, "teorisizm" yapmak, yani ekonomik, politik ve ideolojik *pratiklerin* yanında bir de *teorik pratik* ekleyerek, teoriyi hayattan koparmak olduğunu ileri sürer. Özeleştiri, 1974'te yayımlan-

mıştır. Bu zamana kadar, Althusser FKP'de sol muhalefet temsilcisi olarak yer yapmış, bütün dünyada da tanınmıştı. Poulantzas'ın değerlendirmesine göre altmış sekiz Mayıs olaylarından sonra devrimci hareketin Avrupa'da yeniden enerji kazanmasında Althusser'in teorik müdahalesinin birinci derecede payı vardır. Ama Althusser gene tuhaf bir konumdadır. Gençlere ve kitle hareketi içinde olanlara, kendi üyesi olduğu partiyi gösterir, geleneksel anlamda işçi sınıfı önderliğini savunur. Partiye ise kendi dışında olanları göstererek çizgisini düzeltmesini istemektedir. Bu arada, Stalinizme eleştirisi derinlik kazanmıştır. Öğrencilerinden Lecourt, Lyssenko olayını inceler, *Althusser* de bu kitaba bir önsöz yazar. Burada, Stalinizm'in bilim alanındaki "şarlatan"lığı anlatılır. Önceki tutumlara da bağlı kalınarak, SBKP'nin Stalin eleştirisinin yanlış temeli ve eksikliği vurgulanmaktadır.

Althusser'in önemli katkılarda bulunduğu teorik gelişme, yetmişli yıllarda, Avrupa'nın bürokratikleşmiş KP yapılarıyla kendine özgü bir diyalektik ilişkiye girer. Sonuçta, partiler önemli bir değişikliğe uğrar. "Avrupa-komünizmi" diye tanıdığımız yeni oluşumdur bu sonuç. Dolayısıyla, Althusser için yeni bir düş kırıklığıdır. Onun çabası Marksizmin özünü yeniden kurmakken, KP'ler "proletarya diktatörlüğü"nü kapıdışarı ederek bu ortodoksiden biraz daha uzaklaşmış olurlar.

Althusser'in ilk hayal kırıklığı Sovyetler Birliği'ne ilişkindir. Marksizmin sağa kaymasından Sovyetler'in sorumlu olduğuna inandığı için, altmışlarda Mao'nun tavrına yakınlık duyar. Kültür Devrimi de üstyapının görece özerkliğini şiddetle savunan filozofun teorisini doğrular niteliktedir. Ama yetmişlere gelindiğinde Çin'in dış politikası en hafif deyimle "şaşırtıcı" bir nitelik almıştır. Althusser'in düşüncelerini oluşturan genel konjonktürde bu olay da bir yeni hayal kırıklığıdır. "Marksistler çölde konuşmaz" diyen Althusser,

kendine yakın, ama politik pratikten kopuk bir avuç aydının sağladığı vaha dışında, gitgide bir çöl ortasında kalmaktadır.

Solun Birliği bu sırada parçalanır. Fransa'da Sosyalistlerle Komünistler bundan sonra bütün güçleriyle birbirlerini suçlayacak, seçimde ikisi de yenilgiye uğrayacaktır. Bu olayın etkisi bütün Fransa'da duyulur. 1 Mayıs'a katılanların sayısı yüzbinlerden otuz, kırk bine iner. *Dialectique* gibi devrimci sol teori dergileri çıkaranlar, on ya da yirmi yıl sonra oluşacak bir birikim için çalıştıklarını söylemeye başlarlar. Bundan daha yakın bir ışık görünmemektedir. Bu sıralarda Poulantzas intihar eder; Althusser ağır bir depresyonla kliniğe kapanır. Bundan biraz önce, biri seçimden önce, biri de sonra olmak üzere, FKP hakkında iki önemli yazı yazmıştır. Bunlar, Althusser'in kaleminden çıkan en aydınlık ve en dolaysız politik yazılardır. Eski ortodoksi kaygısı hemen hemen kalmamıştır. Çünkü Althusser, karşılaştığı sorunların temelde, partinin örgütsel mekanizmasının en köklü parçalarında yattığını anlamaya başlamıştır. Kullandığı mecaz "şatodan çıkmak"tır şimdi. Partiyi, bu zamana kadar kendine ördüğü kabuktan çıkmaya çağırmaktadır. Öte yandan kendisi de, bireysel sağlık durumu nedeniyle, giderek kendi içine gömülmektedir. Gömüldüğü bu karanlık dünyada neler yaşadığını bilemiyoruz. Ama karısını boğmak ve "Ecole Normale Superieure"ü yakmak üzere bu karanlıktan çıktığına göre, orada çok derin ve umutsuz bir acının yaşanmış olduğunu tahmin etmemiz güç değil.

Deha ile delilik arasında fazla mesafe olmadığı söylenir. Belki doğrudur bu. Maupassant, Schumann, Nietzsche gibi örnekleri de biliyoruz. Ama Althusser olayının, bireysel bir zihin içinde olup bitenlerle açıklanabileceğini sanmıyorum. Althusser kendisi, teori ile politika arasında özgül bir etkileşim olduğunu söylüyordu.

Bunu biraz eğip bükerek, teorinin deliliğe dönüşmesinde de, yaşanan belirli politik konjonktürün payı olduğunu söyleyebiliriz belki. Bu bakımdan, Althusser'in çıkışı da bireysel bir çıkış değildi. Marksizmde bir rönesans ihtiyacının iyice keskinleştiği bir anda çıkışını yaptı Althusser. Konjonktürünün kendisine sorduğu sorulara verdiği cevaplardan daha önemlisi, bu soruları görmesidir. Cevaplandırmak için benimsediği özgül tavırlar da daha az önemli değil. Bir dönem, Althusser etkilenmesi çok yaygın bir biçimde gözlemlendi. Sonra, onun teorik tezlerine karşı yoğun ve yaygın bir kampanya başladı. Althusser'in, bütün bu karşı-saldırılar arasında en zayıf olanını, öteki hasımlarının bile ciddiye almak istemediği John Lewis'inkini seçip ona cevap vermesi de geçerken belirtmek istediğim bir gariplik. Bundan sonra Althusser belki daha nesnel bir biçimde değerlendirilir. Türkiye'yi bilmem ama, Batı'da bu acı sonun teorisini de geçersiz sayma gibi ilkel bir rahatlamaya yol açacağını sanmıyorum. Bu değerlendirmede, Althusser'in somut teorik katkısından çok tarihî işlevinin ağırlık kazanacağını sanıyorum. Historisizme karşı çıkışı doğru muydu, yanlış mıydı? Yapısalcı etkilenme onu tarihe karşı bir yapı kavramına mı götürmüştü? Bu soruların hepsi tartışılmalı elbette. Ama şu da unutulmamalı ki, Althusser'in verdiği cevaplar bir yana, çok kişiyi soru sormaya zorladı. Soru sormaya cesaret etmek ve geçerli soruları geçerli bir biçimde formülleyerek sormak, söylendiği kadar basit ve kolay bir iş değil. Soru sorulmasından hoşlanmayanlar, "otoriteler", çok iyi bilir soru sormanın korkunç potansiyelini.

Bu yazıyı Althusser'in pratiğine ilişkin bir soruyla bitirmek istiyorum. Sık sık değindiğim gibi, Althusser'in ana teorik yolculuğu, ortodoksiye yeniden kavuşma tutkusuyla başlamıştı. Pek de ortodoks sayılamayacak bir biçimde sonuçla-

nan bu arayış, Marksizmin kendi içinden dönüştürülmesini gerektiriyordu. Bir başka deyişle, bir kaynağa dönüş çabası sözkonusuydu. Althusser deneyi karşısında soru soran bir başka düşünür ise, bunun yeterli olup olmadığını, burada temsil olunan "Marksizme içeriden bakış"ın, bir de "Marksizme dışarıdan bakış"la, tamamlanması gerekip gerekmediğini sormuştu. Başka bir söyleyişle, dünyanın bugün varmış olduğu noktada durup, Marksizme bir de buradan bakmak. Örneğin, "A'yı yapmak gerekir" deniyorsa, bu gerekliliğin nedeni ne olmalı? Doğrudan doğruya A'yı yapma gerekliliği mi, yoksa Marksizmin bunu böyle söylemiş olması mı? Althusser uzun bir süre ikinci yolu izledi. Parti üstüne yazdığı son yazılarında ise, öteki tutuma daha fazla yaklaşmış gibiydi. Buna, demokratikleşme kaygısının, teorik ortodoksi kaygısına ağır basması da diyebiliriz. Ya da, iki eğilimin birleştiği noktanın arayışı.

Önemli bir insandı Althusser. Üzerine yapılan spekülasyon da önemiyle orantılı olacaktır. Yakın geçmişimizin bir bakımdan çok belirleyici çalkantılarının ortasında, yalnız teorik düzeyde de olsa mücadele ederek yaşamayı seçmişti. Bu dönemin bütün tarihî sorunlarıyla içiçe geçen bu yaşamayı, anlaşılıyor ki bünyesi ancak buraya kadar sürdürebildi. Her zaman saygı duyacağıma inandığım teorik varlığından artakalan biyolojik varlığı, umarım çok fazla acı çekmez.

MURAT BELGE

## UYARI

*Althusser'e yüksek sesle ve herkesin önünde veda etmek gerektiğini düşünüyorum.*

*Bunu, farklı zaman ve koşullarda, bir söylem konusuymuşçasına, kendisinden sözettiğim dört metni bir araya toplayarak yapıyorum. Bu metinlerin virgülünü bile değiştirmiyor, eksikliklerini ya da, birbirleriyle olabilecek uyuşmazlıklarını gidermeye çalışmıyorum. Ayrıca, tahmin edileceği üzere, amacım, onun adını, düşüncelerini, yazılarını ya da ortaya attığı sorunları, bir daha hiç anmamak değil. Tersine, ona ilişkin, eleştiri, övgü ya da anma türlerini, kişisel anılarımın etkisinde kalacak gerekçelerden arındırmayı amaçlamaktayım. Bu anlamda da bu kitap bir vedadır. Gerçek belleğin ve tartışmanın; daha özgür bir ortamda oluşabilmesi için...*

*Paris, 28 Ekim 1990*

# 1
# Gaston Bâchelard'dan Louis Althusser'e "Epistemolojik Kesinti" Kavramı

Burada, son on beş yılda Fransız felsefesinde pek canlı tartışmalar yaratmış olan bir olayla ilgili birkaç görüş önerilecektir. Söz konusu olay ise, Marksist felsefeyle epistemoloji ve bilim tarihi çalışmaları arasında Louis Althusser'in ileri sürdüğü "epistemolojik kesinti" kategorisi çevresinde gerçekleşen belli bir *karşılaşma*dır.

Althusser'in girişiminin altında yatan genel sorunun, Fransız felsefesine özgü olmadığı kabul edilecektir: Bunu şu şekilde belirtmek olasıdır: Tarihsel maddeciliğin (Marksizmin), daha da genel olarak, insan toplumu, deneyimi ve davranışına ilişkin devrimci bir bilimsel bilme kipinin bilimsel niteliğini tartışma, kabul etme ve duyma olanağına sahip felsefe türü hangisidir? Bu soru yalnızca Marksizm konusunda değil, hiç kuşkusuz psikanaliz konusunda da karşımıza çıkar. Ama bu sorunu, öbür türlü de sunabiliriz: Yalnızca matematik, biyoloji gibi "geleneksel" ve kabul gören bilimler-

le ilgilendiğinde bile, tüm bilim felsefesi ya da epistemolojinin altında yatan ideolojik -dolayısıyla da son çözümlemede siyasal- tavırlar nelerdir? Althusser'in çalışmalarının neden bu denli yankı yaptığını, tüm çağdaşlarımızın karşılaştığı sorunların gerçekliği açıklamaktadır. Yine aynı biçimde, Althusser'in genellikle, ya epistemolojiye Marksist bir bakış açısı getirmeye, ya da epistemolojik kategoriler, özellikle de, tartışmaların, saldırıların ve savunmaların üzerinde yoğunlaştıkları "epistemolojik kesinti" kavramı aracılığıyla Marksizmi "yenileme"ye çalışmış bir filozof olarak görülmesini açıklayan da aynı şeydir (tüm çağdaşlarımızın karşılaştığı bu sorunların gerçekliği).

Yine de, bu şekilde tanımlandığı takdirde, konuşmanın amacı ölçüsüz olacaktır. Tartışmayı başlatabilmek için, bugün yalnızca Gaston Bachelard'ın sorunsalıyla Louis Althusser'inki arasında gerçekleşen dönüşüm üzerine düşünmeye çalışacağım.

Althusser, "epistemolojik kesinti" kavramını Gaston Bachelard'dan "ödünç aldığını" ileri sürmektedir. Bachelard, bu bağlamda, "tarihsel epistemoloji" diye adlandırılabilecek olan ve etkilerinin, bilim tarihi uygulamaları üzerinde hemen hissedildiği bir "tarihsel epistemoloji"nin yaratıcısıdır. Aynı zamanda, bugün ayrıntılı olarak sözünü etmesem de, önceden Althusser'in kendi "özeleştirisi" diye adlandırdığı, başkalarının ise yalnızca onun hatalarının ısrarla sürdürülmesi, hatta bakışımlı (simetrik) hataların kabulü olarak gördükleri şeyi de dikkate almak isterim.[1]

(1) Bkz. Louis ALTHUSSER, Elements d'autocritique (Özeleştiri Öğeleri), Hachette Litterature, Paris, 1974, özellikle, s. 14-15, 30-31, 41-42.

# I

Althusser'in, "epistemolojik kesinti" kavramını Bache-lard'-dan ödünç aldığını iddia ettiğini söylüyordum. Gerçekten böyle bir başlangıç ilişkisi var mıdır? Her şey o denli basit değildir, hatta burada, Freud'cü anlamıyla tipik bir "yanlış kabul"ün söz konusu olup olmadığı bile düşünülebilir. Bana kalırsa, gerçekte, Althusser'in 1960-1965'te ortaya attığı gayet özgün bir kavramdır bu: Kuşkusuz, Bachelard'a "bir şeyler borçlu olan" ve bazı ortak felsefi önvarsayımlara dayanan ama aslında çok farklı bir nesneyi hedef alıp, bambaşka bir inceleme alanı açan bir kavram...

Gerçekte, Bachelard'ın, "epistemolojik kesinti"den hiç sözetmemesi bir yana, "epistemolojik kopma"dan da pek fazla sözetmediği görülür. Bachelard'da sürekli bir biçimde mevcut olan, "kopya" ve "kesinti" sözcükleri ve fikridir ki çok iyi düzenlenmemiş bir biçimde "devrim", "net ayrım", "dönüşüm", "derin süreksizlik" hatta "bilginin yeniden kurulması" ve nihayet bilimsel düşüncede "bölünme" sözcükleriyle yer değiştirirler. Kısacası, farklı eğretilemeler (metaforlar) çerçevesinde, burada *süreksizlik* düşüncesi asıl istikrarlı çekirdeği oluşturmaktadır. Buradan çıkan kaçınılmaz sorun ise, bu süreksizliğin nereye, hangi terimler ve süreçler arasına yerleştiğidir.[2]

Bachelard'cı epistemolojinin kavramlar sistemine işte burada başvurmak gerekir. Canguilhem'in güzelce işaret ettiği gibi, "G. Bachelard'ın bularak, bilim tarihinde dahî bir yeni-

(2) Benim bilgim dahilinde, "epistemolojik kopma" terimi, Gaston Bachelard tarafından, sistematik olarak, yalnızca, *Rationalisme Appliqué*'nin (Uygulamalı Akılcılık), tamı tamına başlangıcında tanımlanmış (PUF, Paris, 1949, 2. Baskı, 1962, s. 104 vd.), izlekleri de *Materialisme Rationnel*'in (Akılcı Maddecilik) (PUF, Paris, 1953, s. 207 vd.) sonuç bölümünde geliştirilmiştir.

likçi biçiminde ortaya çıkması"nı[3] sağlayan kavram *epistemolojik engel*'dir. Çünkü, en baştan bilmenin ilerleyen sürekliliğine ilişkin deneyci mitosları (ebedi bir Akıl'a ilişkin spekülatif biçimi de dahil deneyciliğin tüm biçimlerini) reddetmekle, gerçekten de epistemolojiye, aceleci ve önceden saptanmış bir çözümü olmayan, gerçek bir sorun alanı açmaktadır: Ancak güncel bilimin etkin bir uygulanımının sağlayabileceği bilgilendirmenin ışığında gerekli ama ciddi biçimde öngörülemez olan "epistemolojik edimler"i, hakiki öncülleri olmayan ve sayelerinde gerçeğin biliminin, epistemolojik engellerini aşarak, belirsiz bir biçimde ilerlediği "epistemolojik sentez"leri incelemek.

Buradan da epistemolojiyle bilim tarihinin birliğine varılmaktadır. Eğer *epistemolojik engellerin yapısının her zaman özgül* olduğu doğru ise ve bilginin bu engelleri aşabileceği "epistemolojik edimler"in yapısının daha da özgül olduğu doğruysa Bachelard'ın ortaya attığı türden bir sorun, ancak tarihin alanında ele alınabilir ve çözümlenebilir. Böylesi edimler her zaman için, kuramsal biçimlerle (Bachelard'da her şeyden önce matematik) kesin deneysel tekniklerin tekil tarihsel bir birliğidir, birbirleriyle yer değiştirmeleri olanaksız, belirli bilimsel *kavramlar* içerisinde gerçekleşen bir birlik. İşte bu nedenle, Bachelard tarafından ilan edilen ve bir ölçüde de uygulanan bilim tarihi, genel anlamda bilmenin felsefi bir tarihine karşı, bilimsel dalların (hareketli) uzmanlaşmasını izleyen bölgesel bir tarihtir. Ama bu, aynı zamanda da, (keşiflerin basit bir zamandizinine karşı) bilginlerin geriye dönük kesinlikleri ve yanılsamalarının yerine sorunları koyan kuramsal bir tarihtir.[4]

(3) Georges CANGUİLHEM, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, (Tarih ve Bilim Felsefesi İncelemeleri), Vrin, Paris, 1968, s. 174.

(4) Önemli sonuçlar doğurmuş olan Bachelard'cı epistemolojinin temel öğesi olarak akılmızda tutmamız gereken, *kavramın*, aynı zamanda da (matema-

Gerçekte bu kavramsallaştırmanın, aynı zamanda da bizi, görece kaynaşmaları dahilinde, *epistemolojinin bilim tarihi karşısındaki* önceliğine götürdüğünü de belirtmeliyiz. Bu birlikçi proje iki ayrı bakımdan ele alışı sürekli doğurur gibidir. Bilim tarihi, ancak epistemolojik bir kuramın uygulanımı olarak mümkündür. Şüphesiz bunun koşulu da, bu kuramın, önceden mevcut olan tüm bilim felsefelerinin tersine, Akıl'ın (ya da Deneyim'in) sürekliliğine ilişkin bir kuram değil de bilgiye ilişkin önceden bilinemeyen ve erekçi olmayan bir tarihselliğin kuramı olmasıdır. Böylesi bir diyalektik de, daha önce belirttiğimiz gibi, ancak yaptıklarının özgüllüğünde kendini gösterdiğine; ve onu "genel olarak" ele almanın, hemen spekülasyona neden olacağına göre, epistemolojinin de, kendi yönünden, tarihsel sorun ve örneklerden yola çıkarak kendini oluşturması ama tabii, bunu basit bir şekilde bilim tarihi içinde erimeden gerçekleştirmesi gerekir. Görünürde, Bachelard bu *çevrim*'i bilinçli olarak üstlenmektedir. Üstleniyor çünkü epistemolojiyle bilim tarihinin *genel olarak* bilimsel bilginin aşılmaz "bölgeselliği"ni ortaya koyan epistemoloji öncelikli bu kurgusal ikili ele alınışı, organik olarak

tiksel) kuram ve deneyci teknolojinin birliği olduğu için, bilimsel bilginin tipik *birliği* olduğunu gösteren savdır ("... bir kavramın uygulanım koşullarını, bizzat kavramın anlamına dahil etmek", G. BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique* (Bilim Ruhunun Oluşumu), Vrin, Paris, 1938, s. 61). Bunu yaparken, kavramların keyfi biçimde tecrit edilmesini değil,karşılıklı ilişkilerini, "karşılıklı tanım"larını esas almalıyız (Bkz. *Le Rationalisme appliqué*, a.g.e, özellikle s. 51 vd., 144 vd.). Bu tür çözümlemelere ilişkin olarak verilebilecek en iyi örneği, *L'Activite rationaliste de la physique contemporaine*'de (Çağdaş Fiziğin Akılcı Etkinliği, PUF, Paris, 1951), "dalga uzunluğu" kavramına ilişkin olarak buluruz. Okura bunu öneririm. Bachelard böylece epistemolojiyi, "kuram" ile "olgular" arasındaki ilintilerin belirsiz yorumundan kurtararak, onu, kavramların oluşumu (sonra da dönüşüm) ile sorunların konumu arasındaki tarihsel ilişkileri araştırmaya iter. "Tipik birlik" derken, bu deyimi ilk ya da son öğe anlamında (ki bu epistemolojik bir hayalden başka bir şey değildir) değil, görece bir bireylik biçimi anlamında kullanıyorum.

felsefe sorununa ilişkin tutumuna bağlıdır: eğer Bachelard, bilimin felsefi olarak "temellendirilmesi" ya da kendi öz temelinin bilim *üzerine* oturmasının peşinde koşan bilim felsefelerini eleştiriyorsa, o aynı zamanda da, tözsel metafiziğin ve biçimci pozitivizmin *ötesinde* etkin bilime "nihayet uyan" ve kendi bağrından, kendi üslubu ve yönteminden, hatta kendi uygulanımı ve stratejisinden "yeni bilimsel düşünce"-nin devrimci karakteristiklerini yeniden üreten bir felsefe aramaktadır. Halbuki, Dominique Lecourt'un açıkça göstermiş olduğu gibi,[5] Bachelard'ın sorunsalının güçlükleri tam da burada yoğunlaşmaktadır; öyle ki görünüşe göre, bunların üstesinden, ancak tarihsel bir epistemolojiyi -aynı zamanda da doğanın imgelemsel bir felsefesi olan- tahayyülün doğacı bir felsefe üzerine yükleyerek gelebilmiştir.

Burada Bachelard'cı epistemolojinin hem yenilikçi gücünü hem de çelişkilerinin derinliğini ortaya çıkaran iki yönünün altını çizmek gerekir; ayrıca, bu epistemoloji, kimi zaman kötüye kullanılma sonucu kendisine yakın bulunan girişimlerle, özellikle de Kuhn'un "bilimsel devrimler" kuramıyla karşılaştırıldığında bu yönler büsbütün öne çıkar. Sözünü etmek istediğim: 1. "Basit bilgi"yle "bilimsel bilgi" arasındaki kesin ayrım ile 2. Bir bilimin "miadını doldurmuş tarihi" ile "yaptırıma uğramış" tarihi arasındaki ayrımdır.

## "Basit bilgi" ve "bilimsel bilgi"[6]

Gerçekte Bachelard'cı "kopma" ya da süreksizlik, ussallaştırılmış da olsa bir zamandizimi çerçevesinde dolaysız olarak

(5) Dominique LECOURT, *Bachelard, le jour et la nuit* (Gece gündüz Bachelard), Grasset, Paris, 1974.

(6) *Rationalisme Applique*'nin bir bölümü özel olarak bu izleği işler. Bölüm VI, s. 102 vd. Ayrıca, *Le Materialisme rationnel*, a.g.e, Sonuç, s. 207 vd.

ele alınacak tarihsel bir süreksizlik değildir. Bu tür bir süreksizlikten hem fazla hem de eksiktir.

Fazla bir şeydir çünkü şu kavram ya da bu bilimsel sorunun tarihi akışı çerçevesinde süreksizlik etkileri hemen anlaşılabiliyorsa, Bachelard'cı kavram, hiçbir şekilde bir *önce* ile bir *sonra* arasındaki farkın dikkate alınmasıyla kısıtlanamaz. Bachelard'ı ilgilendiren, basit bir süreksizlik "olgu"su, yani bir zamanın düşüncelerini bir başka zamanın anlamsızlığı, düşünce-sizliği haline, bir zamanın söylemini, bir başka zamanın tamamen anlaşılmaz bir söylem-sizliği haline getiren basit bir dil ya da gösterge değişimi değildir. Onu ilgilendiren, bu farklılığın, her zaman için *birçok düzeyde,* birçok etkinlik sistemi ve bunlara tekabül eden zihnî (entellektüel) biçimler çerçevesinde yeralan karmaşık mekanizmasıdır. Yalnızca *kuramsal* belirtmeler düzeyinde değil, aynı zamanda da teknik etkinlik (salt laboratuvardaki deneysel tekniğin çok ötesinde olan) ve eğitbilimsel (pedagojik) etkinlik (okul) düzeyinde de söz konusu olan budur. Hatta, salt epistemolojik olarak kalan, yani özgül olarak bilgiyle bağlantılı olan, Bachelard'cı "kopma"nın, ancak bizzat bilgi açısından gerekli olan teknolojik uygulanım ve eğitim etkinlikleri alanında tam anlamıyla gerçekleştiği söylenebilir. Bilimsel düşüncenin özelliğini oluşturanın,tek başına soyutlama değil de, tersine soyutlamanın somut içerisinde gerçekleştirilmesi, "soyut-somut" teknik nesnelerin üretimi (ki bunlar, nesnel kuramsal soyutlamaları içerdikleri ve "işler" kıldıkları için somuttur) olduğunu söyleyen bu dikkat çekici görüş de işte buradan kaynaklanmaktadır.[7] Dolayısıyla diyebiliriz ki Bache-

(7) *Le Rationalisme applique,* a.g.e, s. 102, 105-106, vb. "Çağımız, basit bilgiyle bilimsel bilgi, basit deneyimle, bilimsel teknik arasındaki kopmayı yaşamaktadır. (...) Akkor telli elektrik lambasını oluşturmuş olan teknik, gerekten de, 19. yüzyılda tüm insanlığın kullandığı tüm aydınlanma teknikleriyle bağlarını koparmaktadır. Tüm eski tekniklerde, aydınlatmak için, herhangi bir

lard için sanki bir süreklilik veya süreksizlik sorununu kendimize sormadan önce *bilginin* veya "bilme"nin ne olduğunu bilebilirmişiz gibi, kopmanın önceden verilmiş, tanımlanmış bir "bilgi alanı"na müdahalesi sözkonusu değildir. Ancak bunun tam tersinin bir anlamı olabilir: Birbirinden ayrılmayan bu araştırma, uygulama, eğitbilim etkinlikleri bütünü içinde pekâla bir süreksizlik -hatta, zincirleme bir tepkiden doğan birbiriyle ilintili bir dizi süreksizlik- olduğu içindir ki, bilgiyi bununla tanımlayabiliriz. *Bizzat bilgi kategorisi, bu geçişin, bu karşısavsal ilintinin, bu kopma sürecinin ifadesidir.*[8]

*Ama ben, aynı zamanda da Bachelard'ın savının tarihsellikten daha az bir şey olduğunu söylüyorum. Bunu anlamak için, temel olarak olumsuz* bir kapsamı olan ve tamamen *akılcı* bir görüş açısından anlam yükünün altını çizen bu "basit bilgi" kategorisi üzerine biraz düşünmek yeterlidir. Sözcüğün kendisi bile bizi uyarmalıdır: Basit bilgi "bilimsizlik"ten başka bir şey değildir ve bu tasarım altında, iste-

maddeyi *yakmak* gerekir. Edison'un ampulünde, teknik sanat, bir maddenin yanmasını *engellemek*tedir. Yeni teknik, bir *yanma-ma* tekniğidir. (...) Dolayısıyla elektrik ampulünün bilimsel düşüncenin bir nesnesi olduğunu olumlayabiliriz. Bu anlamda, sözü geçen şey, bizim için, *soyut-somut* bir nesnenin basit ama açık bir örneğidir. Bunun işleyişini anlayabilmek için, bizi olaylar arasındaki *ilintilerin* incelenmesine, yani, *cebirsel* olarak ifade edilen akılcı bir bilime götürecek olan bir dönüş yapmamız gerekir."

(8) G. Canguilhem'in, şu canalıcı ifadesini işte bu güçlü anlamıyla, bilimci bir yaklaşımdan iyice uzak olduğunu gördüğümüz bu anlamıyla ele almamız gerekir: "Kaba (basit?) bilgi yoktur (...) bilimsel olmayan bir bilgi bilgi değildir. "Hakiki bilgi"nin bir laf kalabalığı olduğunda ısrar ediyorum; "bilimsel" bilginin de, "bilim ve hakikat"in de, ve tüm bunların hepsinin aynı şey olduğunu söylüyorum." ("Philosophie et science" -Felsefe ve Bilim- OFRATEME Okul televizyonunun yayını, Yıl 1964-1965). Ve bence, Althusser'in de, kendi açısından, bilgi için "pratik ölçütü"nün, her bilimin *kuramsal pratiğinin içinde* olduğu savunusunu aynı yönde ele almak gerekir. Tabii bunu yaparken bir şeyi, bilimin, tanımsal olarak, kapalı bir düşünceler çemberi değil, diğer pratiklere ve kendi öz gelişimine açık bir pratik olduğunu da anımsamak şarttır.

sek de, istemesek de iki şeyi bir araya getirir: Hem, -"bilginler sitesi" dahilinde yaşam hakkımız olmadığı sürece- hepimizin dahil olduğu cahil, bilgisiz takımının son derece değer verilen (yani değersizleşen) bir "sözde-bilme"sine ilişkin toplumbilimsel kavram, hem de hiçbir doğrulanmaya sahip olmadığı halde bilginin yabancılaşmış kökeninin bulunduğu o karanlık mağaranın dibindeki nüfuzları çerçevesinde mutlak gibi görünen, yanılgı ya da yanılsamaya ilişkin epistemolojik kavram... İşte bu nedenle Bachelard, "basit bilgi" konusunda, Platon'dan Kant'a ve daha da ötesine değin felsefenin yanılsama ve yanılgıyı tasarımladığı klasik felsefi kavramları yeniden bulur: Bunlar, *dolaysız olan, duyum, kanaat (aceleci bir genelleme olarak) ve, yalnızca* biçimsel olan *soyutlama*'dır. Ve bunu bildiğimiz gibi bu akılcı eleştiriyi, tüm yanılsama ve hataların, (antropolojik) olabilme koşulu olan bir tahayyül kuramıyla güçlendirmeden önce yapar. Buradan da şu sonuca varırız: Bachelard'ın "yanılgının olumlu rolü"nü doğruladığı anda, bu yanılgının, farklılaşmış bir çözümleme ile (ki bu, örnekleme ya da sınıflandırmadan farklıdır) özgün bir tarihe sahip olması, her zamankinden daha da olanaksızdır. O, sözcüğün her anlamında "alışılagelen"dir. Bir başka deyişle, süreksizlik ve kopma varsa, *çelişki yoktur.*

Bunun sonucu olarak da, bilim öncesi bilmelerle, bilimsel bilgilerin çatışacağı ve dönüşeceği ve böylesi bir çatışmanın etkisiyle, bilimsel bilmenin pratik-kuramsal birimleri olan kavramların oluşacağı gerçek bir zemin yoktur. Bachelard'ın, "kopma"sını, pratiklerin, farklılaşmış, eklemlenmiş bir alanına yerleştirdiği düşünüldüğünde, bu sonuç, bir kez daha, iyice çelişkilidir. *Bilim öncesi ("deneysel") tekniklerin,* ondaki statüsü ne olabilir ki? Bunların böylece doğa üzerinde belli bir "üstünlük" sağlayan tarihi, "duyum"ların, "kanaat"lerin ve "dolaysız" imgelemsel tasarımların farklılaşmamışlı-

ğına indirgenmeyi kabul mü edecektir? Yine aynı biçimde, bilimsel bilmenin öncesinde varolan ve bu bilmenin dönüştürerek yeniden canlandırdığı, ama bunu da bir ölçüye kadar yaptığı, eğitbilimsel biçimlerin statüsü ne olacaktır? Burada, örneğin, tıp gibi somut bir örneği düşünmek, Georges Canguilhem ve bir başka anlamda Michel Foucault gibi Bachelard'ın takipçilerinin, Bachelard'cı kavramlaştırmayı olduğu gibi yeniden ele alamayacaklarını anlamak için yeterlidir.

## "Miadı dolmuş tarih" ile "onaylanan tarih"

Bilimsel dalların *tekerrür eden tarih* kavramı, yani "miadı dolan tarih" ile "onaylanan tarih" arasındaki ayrım konusunda yeniden karşımıza çıkan güçlük, sorunun boyut ve hedeflerini daha iyi aydınlatmamızı sağlayacaktır.[9]

Dosdoğru duyarlı noktaya varmak için, bu ayrımın, kaçınılmaz olarak epistemolojik bir savı, yani *maddeci* bir savı da, bilfiil bilim tarihi düzeyine kaydettiğini belirteceğim. D. Lecourt açıkça göstermiştir ki Bachelard'ın epistemolojisi, her tür "bilgi kuramı"nın idealizmiyle, bu tür kuramlar için bilimsel bilginin nesnelliği *bir sorun* olmadığı ölçüde, iplerini koparır. Nesnellik, ardından kurgusal bir "güvence"nin rahatlığının geleceği "eleştirel" bir sorgulamaya başvurmaz: O, başlangıçta bir olgu olarak, ama basit değil, tartışılabilir bir olgu olarak verilmiştir. Bir başka deyişle, sayfalar boyunca, bilimlerin nesnelliği (yani sonuçlarının gerçekliği) ile aynı bilimlerin *tarihselliği* (yani sonuçlarının, kuramlarının, fiili kavram ve verilerinin "göreceliği") arasındaki görünür uyuşmazlık üzerinde eşelenip duran bir geleneğin tersine, Bachelard, ta en baştan, bilimsel bilginin tarihini sağlam bir bi-

(9) Bu konuda, her şeyden önce *L'Activite rationaliste de la physique contemporaine*'e bakınız, a.g.e, Birinci bölüm, s. 21-48.

çimde düşünmenin, ancak bu bilginin nesnelliği tarafından sağlanabileceğini gösterir. Canguilhem'in ifadelerini kullanacak olursak, bilim tarihini "rastlantı" ile "mantık"ın tembel ikilemlerinden kurtarabilecek ve bilimin tarihselliğinin yalnızca onun dış "koşullarının" (bilimsel kurumlara ilişkin siyaset ve toplumbilim) değil *kavramlarının üretiminin* tarihselliği olduğunu gösterecek olan bu nesnelliktir.[10] Bunun nedeni de, kendilerine getirilen yanıtlardan önce, sorunların konumunda yeralan nesnelliğin, bilmenin her evresinde geliştirilen, deneysel, matematiksel ya da mantıksal biçimlerde, bizzat, bilimsel etkinliğin bünyesinde, maddi bir dayatma getirmesidir; "ruh"un serbestçe ilişkiye giremeyeceği bu nesnellik, hem düzeltmenin gerekliliği, hem de süreklilik, ama bunlardan da öte, bilimsel bilmenin birbirini izleyen edimlerinin, tam da onun birbirini izleyen "yeniden kurulma"ları ya da "bireşimleri" koşuluyla, uyuşması sayesinde dile gelir.

Bachelard, bu maddeciliğin çok güzel bir örneğini, *Güncel Fiziğin Akılcı Etkinliği*'nin I. Bölümü'nde, Descartes ile De Broglie'ün dalgalanmalı mekaniği arasındaki aydınlanma kuramlarının tarihi konusunda verir.[11]

(10) Bkz. *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, a.g.e, Giriş, "Bilim tarihinin nesnesi".

(11) Bachelard bize, bu tarihte, geri dönen bir biçimde, yani çağdaş bilimin oluşumunda birbirini izleyen evrelerde, her biri "devrimci" bireşimlerin damgasını taşıyan evrelerden hareketle, kesinlikle belirleyebileceğimiz bir kopma olduğunu gösterir: Bu kopma, Descartes'la doruk noktasına varan aydınlanma kuramlarının *miadı dolmuş* tarihiyle, Huyghens tarafından, çifte yansıma sorununun çözümlenmesi için önerilen, dalga alanına ilişkin matematiksel kavramın "oluşturulmasıyla" başlayan onaylanan bir tarihi birbirinden ayırır. Bu kopma, eleştirel olmayan bir açıklamaya göre, kartezyen (geometrik) bir yaklaşımla, Newton'cu (dinamik) bir yaklaşım *arasında* değil de, bizzat, böylece çelişkisini ortaya koyduğu kartezyen yaklaşım *dahilinde* devreye girdiği için daha da dikkat çekicidir. Bachelard, bu tercihin gerekliliğinin kaçınılmaz olduğunu söyler: Güncel bilimin (yani yalnızca basit bir zamandizimsel nokta olan, bugünün biliminin değil de, kendi pratiğinin kaynağından

Ama Bachelard'ın epistemolojisinin merkezinde yeralan bu kavramlaştırmayla birlikte bazı noktaların da belirtilmesi gerekir.

Bu epistemoloji, öncelikle, bilimadamlarının, kendi öz pratikleri konusunda "ortak olarak" sahip oldukları tasarımla belirgin bir bağlantı kurar. Bu tasarım, özellikle ve ayrıcalıklı bir biçimde, eğitbilimsel olarak, belli bir daldaki öğretici yapıtların öncesinde, ya da yaşamöyküsel bağlamda, bir araştırmacının "etkin" kariyerinin katkısını yansıtmak ve konumlandırmak için, bu kariyerin sonrasında yeralan kuram ya da buluşların "tarihsellikleri"nde dile gelir. Bachelard, bu "bilginler tarihi"yle, kendi çağının "bilim tarihçileri"nin deneyci ve seçmeci (eklektik) tarihiyle olduğundan hiç de aşağı kalmayacak düzeyde polemik bir ilişki kurar ve bunu da, bizzat onların bilimsel etkinliğine dayanarak yapar. Bilim adamlarının kendi bilimlerinin tarihine ilişkin görüşlerini, bu tarih içerisinde, kendi öz pratiklerinin öğretilerini öne çıkararak düzeltmek... İşte Bachelard'ın başvurduğu yöntem budur. Bilginlerin tarihi (tarih alanı), gerçekten de, çoğu zaman, güncel bilim dahilinde, insan düşüncesinin çok eski bir projesinin tamamlanışını gösterme amacıyla anılan *miadı dolmuş* kuramların bir müzesi, hatta bir mezarlığından başka bir şey değildir. Buna karşılık, onların güncel pratikleri de, *kimi kuramların* hatta *kimi kavramların* onaylandığı, hep yeni bilgiler ürettiği, böylece de *birer bilgi olarak kendi kendilerini yeniden ürettiği* ölçüde, düzenli olarak yeniden harekete geçirildiği, entelektüel ve teknik bir laboratuvardır. Hegel'in ta o zaman söylediği de işte buydu: "Hakikat harcanmaya ve tahsil edilmeye hazır bir bozuk para değildir" ki

çıkan etkin bilimin) bakış açısından bize nesnel hakikat olarak öğrettiğine göre, Descartes'ın fiziğinin "ebediyen miadı dolmuştur", buna karşılık, Huyghens'in fiziğindeki bir şeyler "ebediyen onaylanmıştır."

cepte taşınsın (*Tin'in Fenomenolojisi*'nin Önsüz'ü). Çalıştırılmazsa, yiter gider.

Bu görüşü, miadı dolmuş tarihle onaylanan tarih arasındaki ayrımın, bilimsel pratiğe "upuygun" bir bilim tarihi yaklaşımı çerçevesinde, bizzat bu pratiğin ortaya attığı, hakikatle yanılgı arasındaki ayrımın nesnelliğinin ta kendisini yansıttığını söyleyerek ifade edeceğiz. Daha sonraları Althusser'in[12] önereceği bir ifadeyi zamanından önce kullanacak olursak, "spontane" bir tasarımı, *kendi* pratiğiyle karşılaştırarak düzeltme gerekliliğinin, "bilimadamlarının spontane felsefesi"nin, pratikleri için gerekli bir iç *çatışma*nın bir belirtisi olduğunu söyleyebiliriz. Son olarak da, Bachelard'ın burada, bilimsel çalışmayı spekülatif bir biçimde tekrarlamakla yetinmeyip, kendi düzeyinde, bu çalışmaya bilginlerin idealizm biçimlerinden birine karşı, yine bu bilginlerin maddeciliğinden yana tavır alarak etkin biçimde müdahale ettiğini ileri süreceğiz.[13]

Ama, Bachelard'ın tavrını güçleştiren bir iç zaafı da gözden kaçırmamak gerekir. Zaten anlaşılmıştır ki, miadı dolmuş tarih, tıpkı, kendisini eğilimsel olarak özdeşleştirdiği, ya da tekerrür eden tarihin bünyesindeki kerteyi temsil ettiği "basit bilgi" gibi, kendine özgü bir cismaniyete, hakiki bir gerçekliğe sahip değildir. Bachelard bir yandan "bilimsel düşünceye özgü bir diyalektiğin önemi"ni gösterir ve bu diyalektik çerçevesinde "miadı dolmuş tarihle onaylanan tarihin diyalektiğinin, aralıksız oluşturulması ve yeniden oluşturulması gerektiği"ni[14] söyler, bir yandan da, bundan dolayı, yine aynı çerçevede, bizim sürekli bir biçimde modern bir bili-

(12) L. ALTHUSSER, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, (Felsefe ve *Bilginlerin* Kendiliğinden Felsefesi), Éditions François Maspero, Coll. "Théorie" ("Kuram" dizisi), Paris, 1974.

(13) Bkz. ilerideki, Thomas Kuhn'un yaklaşımlarına ilişkin tamamlayıcı not.

(14) *Activité rationaliste...*, a.g.e, s. 25

min "tarih öncesi" olarak gördüğümüz şeyin bünyesindeki *farklılıkların* da kendilerine yönelik bir tarihsel çözümleme gerektirdiğini belirtir. Burada, Bachelard'ın kısaca değindiği, 18. yüzyıl kimyasında "flogistik" ve "kalorik" kavramları arasındaki epistemolojik farklılık buna bir örnektir; pozitivist tarih yazımının bu iki kavramı, hep "metafizik"e[15] özgü "tözsel varsayımlar" adı altında birbirine karıştırdığı düşünüldüğünde, bu örneğin daha da çarpıcı olduğu görülür. Yine de, gerçek bir tarihsel diyalektiğin gerçekleşmesi için gerekli olan bu "miadı dolmuş"un, bu "bilim öncesi"nin tarihsel çözümlemesi, Bachelard'da tamamen imkânsızdır. Maddeci yanını az önce gördüğümüz "hakikat" ve "yanılgı" akılcı ideolojik ikilisinin diğer yanı karşımıza çıkar: Yanlışın yanında olan salt olumsuzdur ve gerçek bir tarihe sahip değildir, en iyi olasılıkla antropolojik bir açıklaması vardır. Bir başka deyişle, bilimin bilim olarak bir tarihinin (en güçlü anlamıyla, yani diyalektik olarak) olduğu yönündeki kanıtlaması, *yalnızca bilimin bir tarihi olduğu* savına götürür. Ama Bachelard, bu kez de, bilimsel oluşun "özerkliği"ne ilişkin görüşünün, öte yandan sürekli karşı çıktığı bir şeye varmasını engelleyemez. Bu da, bilimsel bilmenin "tedriciliği"nin bir iç "mantığın" ifadesi ve "kuralcılığı"nın da zımnî bir erekbilimin ifadesi olarak ortaya çıkmasıdır.[16]

(15) *Activité rationaliste...*, a.g.e, s. 25-26. Lavoisier'den sonra "flogistik"in, ne kuramsal ne de deneyci kimyada hiçbir anlamı kalmaz. Buna karşılık, "kalorik", özgül ısıların termodinamiğinde hep varolacaktır.

(16) Bkz. G. CANGUİLHEM'in *"Qu'est-ce qu'une idologie scientifique?"* (Bilimsel İdeoloji Nedir?) makalesi, in *Organon*, 7, 1970.
"Herhangi bir bilimi, *hakikat olgularının*, eklemlenmiş biçimde birbirini izlemesi olarak ele alınan tarihi dahilinde inceleyen bir bilim tarihi, ideolojileri düşünmek durumunda değildir. Bu ekole dahil tarihçilerin, ideolojileri düşünce tarihçilerine, ya da daha kötüsü, filozoflara bırakması anlaşılabilir.
"Herhangi bir bilimi, onun kendi tarihi içinde tahkik normlarından oluşmuş bir ayıklama olarak ele alan bir bilim tarihi ideolojileri düşünmek durumunda

## II

Althusser'in "ödünç alma" suretiyle gerçekleştirdiği dönüşümün anlamını şimdi daha iyi değerlendirebiliriz. Kısaca değinecek olursak, Althusser'in bu girişimi, kendi gözünde içlerinden biri diğerinden öncelikli olsa bile, çift yönlüdür.

Althusser'in, her şeyden önce yapmak istediği, kendisinin "epistemolojik kesinti" olarak yeniden adlandırdığı, Bachelard'ın "kopma" yaklaşımının yeni bir alana uygulanmasıdır. Bu alan da, Marx ve Engels tarafından açılan ve tarihsel olarak, önceden varolan kuramsal ideolojilerin (Engels, Kautsky ve Lenin tarafından dökümü yapılan Marksizmin şu ünlü "kaynakları") belli bir dönüşümünden hareketle

değildir. Bachelard'ın miadı dolmuş bilim tarihi ve onaylanan bilim tarihi olarak ayrımını yaptığı şeyler, hem birbirinden ayrılmalı, hem de birbiriyle içiçe olmalıdır. Hakikatin ya da nesnelliğin onaylanması, kendiliğinden miadı dolmuş olanın suçlanmasını da beraberinde getirir. Ama, ileride miadı dolacak olan, önce onaylanmazsa, tahkikin hakikati ortaya çıkarmasına gerek yoktur.

"Dolayısıyla ideoloji/bilim ayrımı, bir bilim tarihi dahilinde, görünüşte korunmuş olan bir ideolojinin bazı öğeleriyle, ideolojiyi ortadan kaldırmış olan bilimsel oluşumun, bir süreklilik çerçevesinde bilim tarihine dahil edilmesini engellemelidir: *Le Rêve de d'Alembert*'de (D'Alembert'in Düşü), *Origine des Espèces*'i (Türlerin Kökeni) haber veren bir şeylerin aranması gibi.

"Ama, ideolojiyle bilimin birbirine geçmesi, bir bilim tarihinin bir tarihselin sıradanlığına, yani hiçbir kabartma gölgesi olmayan dümdüz bir tabloya indirgenmesini engelemelidir. Bilim tarihçisi iki farklı düzeyde çalışmak ve çalışmasını da iki farklı düzeyde sunmak zorundadır. Bu şekilde işlenip sunulmadığı, bilimsel ideolojinin özgüllüğünü kabul edip, ona bir yer ayırmadığı (...) için, bilim tarihi de, üstelik bu kez, nesnesinin yanlış bilinci anlamında, bir ideolojiden başka hiçbir şey olmama riskini beraberinde taşır. (...) Yalnız hakikatin tarihini yapmayı istemekle, sonuçta yanılsamalı bir tarih yapılır. M. Suchodolski, bu konuda haklıdır, tek bir hakikatin tarihi, çelişkili bir kavramdır." (Günümüzde, *İdeologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*'de (Yaşam Bilimlerinde ideoloji ve akılcılık) yeniden yayımlanmıştır, Vrin, Paris, s. 33 vd.).

oluşturulan bilimsel bir dal olan tarihsel maddeciliktir. Althusser, buradan hareketle, açık bir kuramsal söylem dahilinde, bizzat Marksizmin de kabul ettiği, ama hep, Marksist kurama değil de, bu kuramın ideolojik "tarih öncesi"ne ait olan felsefi ifadelerin çelişkisi çerçevesinde ele alınan, epistemolojik bir "olguyu" saptamaya ve çözümlemeye çalışır. Son çözümlemede, Althusser'in çağdaş Marksist felsefe bünyesinde sürdürülen maddecilik ve idealizm mücadelesine müdahale etmesini sağlayan şeyin, Bachelard'cı görüşte (bilimsel nesnellik görüşü) kendini gösteren maddecilik öğesi olduğu söylenebilir. Hatta, Althusser'in, yalnızca Bachelard'cı görüşü, Bachelard'ın asla düşünmediği (ya da matematik dallarına öncelik tanıdığından dolayı dışladığı) bir nesnellik alanına doğru yaygınlaştırmayla, Bachelard'ın maddeci öğesini de güçlendirdiği söylenebilir: Althusser, bir hamlede, matematiğe (ve matematiksel fiziğe) tanınan bu ayrıcalığa bağlı olan idealleştirici eğilimden kendini kurtarır. Bununla birlikte, en baştaki ödünç alma ediminin bir sonucu olarak, Althusser, aynı zamanda da, Bachelard'cı sorunsalın iç çelişkilerini ayrıntılı olarak inceleme kaygısını taşımaktadır: Bundan dolayı da (bu durumda) Bachelard'da maddecilikle idealizmin ayrım çizgisinin *nerede* bulunduğunu kesin bir biçimde bilemeyecektir. Bachelard'cı epistemolojinin Althusser'e, kendisinin haberi bile olmaksızın, bu ödünç almanın bir bedeli olarak, (ileride) Marksizmin sonuçlarına katlanmak zorunda kalacağı türden bir "rövanş" hazırlamasına hiç şaşmamak gerekir.[17]

Gerçekten de Althusser, bir uygulamanın (ya da bir ödünç almanın) şu mantık çizgisini ortaya çıkaracağını bile-

(17) Althusser'in Bachelard'dan "ödünç aldığı" konusunda, bkz. özellikle, L. ALTHUSSER, *Pour Marx* (Marx İçin), Éditions François Maspero, Coll. "Théorie", Paris, 1965, s. 24, 168-169; *Éléments d'autocritique*, (Özeleştiri Öğeleri), a.g.e, s. 30-31, 51-52; *Positions* (Görüşler), Paris, 1976, s. 154.

mez: Tarihsel maddeciliğin oluşumunda "epistemolojik kesinti"yi, tanımlamamızı sağlayan, tarihsel maddeciliğin de *kendi hesabına,* ("bilim tarihçileri" sayesinde bildiğimiz gibi) "epistemolojik kesintiler"in olduğu başka bilimlerin "kuramsal pratiği"nde hissedilen özellikler sunmasıdır: Yunanlıların "Matematik kıtası", Galile'nin "Fizik kıtası" konusunda yapmış oldukları gibi, Marx da "Tarih kıtasını" nesnel bilgiye açar. Bir başka deyişle Althusser, bizzat kendisinin sürekli tanımladığı "aynasal" (speküler) "güvence" ilişkisinin içine kıstırılır: Marx'ın "epistemolojik kesintisi" üzerine düşünebilmek için matematiğin, fiziğin, kimyanın tipik epistemolojik kesintilerine başvurarak (Engels'in ünlü Marx, Lavoisier mukayesesi doğrultusunda), bu kesintinin biçimini önceden bildirmesi gerekecektir. *İşte o zaman Bachelard, bu önceden bildirimin, eleştirilmemiş teminatçısı (garantörü) olacaktır.* Marksizmin, karşıtları tarafından reddedilen ve bu durumla çelişkili bir biçimde, yandaşlarının belli bir kesimi tarafından da terkedilen "bilimselliği", böylece, bu örneklerden yola çıkılarak (en azından sözde) "kanıtlanacaktır". Bundan ötürü örnekler birer modele (emsale) dönüşecektir. O zaman da, şu ya da bu biçimde, bir bilgi kuramı, ya da bilim Bilimi'nden asla ayırdedilemeyen bir genel Kuram'ın nesnesi olarak BİLİM'in özü varsayımı, kaçınılmaz hale gelmektedir. (Oysa Althusser tüm açık polemiğini bu fikre karşı yöneltir, özellikle de bu fikrin "Stalinci Üçüncü Enternasyonal" bünyesinde almış olduğu belirgin biçime, yani Diyalektik Maddeciliğin doğanın genel felsefesi olduğu fikrine karşı.)

Bu noktayı aydınlatmak için, güncel epistemolojinin başka akımlarıyla kısa bir karşılaştırma yapabiliriz. Şurası gayet açıktır ki (Althusser de bunu kabul eder) Sir Karl Popper'deki "çürütülebilirlik ölçütü" kavramı Marksizm ve psikanalizi bilim "alanı"ndan (yalnızca güncel bilim değil, olabi-

lecek tüm bilim alanından) *dışlamaya* yönelik *ad hoc* bir kavramdır. Bununla simetrik olarak, Althusser'deki "epistemolojik kesinti" kavramının da önceden, Marksizmi (ve psikanalizi) bilim alanına dahil etmeyi amaçlayan bir kavram olup olmadığı düşünülebilir. Amaçların ters olması, bir durumda ölçütün mantıksal, diğerinde ise tarihsel olması, temel olarak benzer olan bu girişimi değiştirmez. Daha doğrusu, Althusser'in dile getirmediği düşünce şöyle olmalıdır: Dış "mantıksal" bir ölçütten, (iç) tarihsel bir ölçüte geçildiği anda *nihai sonuç tersine döner*. Her halükârda, bunun sonucu olarak *(Marksist) felsefe kuramsal pratiklerin Kuramı olarak tanımlanır;* Althusser de, başlangıçtaki "kuramcılığı"nın temel ifadesini, bu çerçevede eleştirir.

Ama Althusser'in girişimi, bu girişimin çok farklı görünmesini sağlayacak bir başka biçimde de okunabilir. *Hazır* bir kavramın ödünç alınması ya da uygulanması olarak değil de, *tamamlanmamış ve çelişkili bir malzemeden hareketle yeni bir kavramın* oluşturulması olarak görülebilir. Marksist kuramın, doğası itibarıyla, bilimsel bir özelliği olup olmadığının "kanıt"ı sorununu bir yana bırakalım. Daha doğrusu, Althusser'in hep inandığı ve vurguladığı gibi, özgün kavramlarıyla bilimsel Marksist bir kuramın *varlığı*ndan yola çıkalım (ki bu asla, bu kavramların tamamlandığı ya da mükemmelleştiği fikrinden yola çıkmak anlamına gelmemelidir). O zaman amaç, ideolojik olanla bilimsel olanın arasındaki Marksist ayrımı, epistemolojik hakikat (nesnellik) ile yanılgı (bilim öncesi) kategorileri bağlamında düşünmek değil, tam tersine, "kopma" kategorisini, onu, kendisi de bir Bilim felsefesi projesinden kesin olarak kopmayı başaramayan bir "tarihsel epistemoloji"ye dahil eden iç çelişkiden koparmak olacaktır. Amaç, *maddi olarak bilim tarihini salt tarih alanına yerleştirmek* olacaktır ki, bu da ancak, bu tarihin (en başı da dahil

olmak üzere) bilimsel bir kuramının kavramları aracılığıyla yapılabilir. En başta da, ideoloji kavramıyla... Yanılgı, Yanılsama, Tahayyül, vb. ile Marksist anlamıyla ideoloji arasında dünyalar kadar fark; tam da kökten bir kesinti vardır: İdeoloji, kesinlikle, felsefi bir kategoriye verilen Marksist bir ad değildir. Dolayısıyla Hakikat/Yanılgı ikilisinin Marksist Bilim ve İdeoloji kategorileri dahilinde düşünülmesi gerektiğini söylememeliyiz. Asıl söylememiz gereken, bilimlere ilişkin tarihsel bir kuramın kesin olarak, Varlık ya da Hakikat veya Hiçlik ya da Yanılgı felsefelerinin idealizminden kurtulması için bu sonuncu deyimi (Yanılgı) tamamen *atması* ve *bilimlerin oluşumuna ilişkin tüm sorunu, ideolojilerin maddeci (tarihsel) kuramına ait olan alana taşımasının söz konusu olduğudur.*[18]

Dolayısıyla, Althusser'e, bizzat kendi taleplerini uygulamamız gerekir. Ödünç aldığı açıklamaları ve borçlanma yoluyla ileri sürdüğü kabulleri kelimesi kelimesine dikkate almamaktan da öte, daha ilk makalesinden, "Genç Marx'a Dair"den (Bkz. *Marx İçin*) itibaren, Marx'a uygulanmasını is-

(18) O zaman tek tek incelenmesi gereken, bilim ve ideolojilerin çelişkili diyalektiği olacaktır, "Tıpkı iyiliğin asla yitmediği ve her zaman karşılığını bulduğu gibi, bilimsel bir sorunun da asla yanıtsız kalmayıp, her zaman *kendi* yanıtını bulduğunu ileri süren, o iç rahatlatıcı idealist kolaycılıktan sıyrılan (diyalektiği) (...) Gerçeklik bir parça da tahayyül içerir. Asla yanıtı olmayacak sorular vardır, çünkü bunlar imgelemsel olan, herhangi gerçek bir soruna tekabül etmeyen sorulardır; sakındıkları gerçek sorunu hakiki bir yanıttan yoksun bırakan imgelemsel yanıtlar vardır; kendilerine bilim diyen ama bir toplumsal ideolojinin bilimci bir yalan-dolanından başka bir şey olmayan bilimler vardır; -iki yabancı maddenin çarpışmasından ateşin çıkması gibi- çelişkili karşılaşmalar sonucu gerçek buluşlara yolaçan, bilimsel olmayan ideolojiler vardır. Tarihin karmaşık gerçekliği, iktisadi, toplumsal, ideolojik tüm belirlemeleriyle, işte bu yoldan, bizzat bilimsel tarihin kavrayış alanına girmektedir." (L. ALTHUSSER, P. MACHEREY'in "La philosophie de la science de G. CANGUİLHEM" (G. Canguilhem'in Bilim Felsefesi) konulu makalesinin sunuluşu, in. *La Pensée*, s. 133, Şubat 1964).

tediği ilkeyi kendisine uygulamalıyız: *Tecrit* edilmiş bir kavram, o haliyle bir anlam ifade etmediğinden, yargılamaktan kaçınmalı; tersine, birbirine bağımlı bir kavramlar sistemini incelemeliyiz. Bu da, o sisteme, büyük olasılıkla sahip olmadığı bir "tutarlılık" yakıştırmaya çalışma anlamına gelmez. Tersine, bu sistemin, kendi amaçları doğrultusunda ortaya çıkan çalışma eksikliğini araştırma anlamına gelir.

İki konuda, birtakım şeylerin altını çizmek isterim:

1) Althusser'e göre, ne tür bir "olay" epistemolojik kesintidir?

2) *İdeoloji* ve *pratik* kavramlarının, kesinti çözümlemesi dahilinde birleştirilmesi ne gibi sorunlar doğurur?

Üzerinde duracağım şeyler, sonuç olarak, bana göre, Althusser'in her türlü engele karşı (yani kendisinden, yapmış olduğundan daha başka bir "özeleştiri" yapmasını isteyen kişilere karşı) "temel sorunun Marksist *felsefe* sorunu"[19] olduğunu dayatmakta haklı oluşunun bazı nedenlerini belirtmemi sağlayacaktır.

## Tarihsel bir olay olarak kesinti

Bu terimi devreye sokmakla bile Althusser, kesintiyi bir olay

(19) Bkz. *Éléments d'autocritique,* a.g.e, s. 100. "O zaman şunu diyordum: Temel soru, Marksist felsefe sorusudur. Hâlâ da aynı şeyi düşünüyorum. Ama, 1960-1965'te temel sorunun *ne* olduğunu görmüşsem de, o soruyu açıkça göremediğimi şimdi anlıyorum (...). O zaman bu sorunu, "kuramsal pratik kuramı" olarak tanımlıyorve ona, tek bir "kuram" sözcüğü adı altında, bir bilime tanınan statüyü uygun görüyordum. Felsefeyi, *kuramsal olarak,* gereğinden fazla dikkate almakla, beni, haklı olarak "sınıf mücadelesini devreye sokmamakla" eleştirenlerin belirtmiş olduğu gibi, onu, *siyasal olarak* yeterince dikkate almamıştım. (...) Bugün yeni bir formül olan "felsefe, son kertede, kuram dahilinde sınıf mücadelesidir"i öneriyorsam, bunu, tam da, hem sınıf mücadelesini (son kertede), hem *de* diğer toplumsal pratikleri (bilimsel pratik de bunlara dahildir), felsefeyle olan "ilişkileri" dahilinde, gerçek yerlerine oturtmak için yapıyorum.

olarak tanımlamak istemiştir. Öyle ki, ona bir tarih saptamakla (Marx konusunda ise, neredeyse aşırıya kaçacak denli kesin bir tarih vermekle) bu eğilimini daha da vurgulamıştır. Althusser, hep, tarih saptamanın olsa olsa bir indeks değeri taşıdığını belirtir. Tarih ancak olayın indeksidir. Özellikle de Althusser, kesinti denen kuramsal olayı (bilimsel bir sorunsaldan, kendiliklerinden tarihsel bir varlıkları olan, daha önce duyulmamış kavramların ortaya çıkması) sadece yaşamöyküsel bir olguyla özdeşleştirmekten her zaman kaçınmıştır: Örneğin tarihsel maddecilik kavramlarının ortaya çıkışının Marx'ın ya da bir grup genç devrimci aydının entellektüel yaşamöyküsüyle özdeşleştirilmesi gibi... Althusser'in, tam da Marx konusunda, bir bilimin "başlangıcının olumsallığı" ve bu olumsallığın tarihsel gerekliliği olarak altını çizdiği de budur. Devrimci kavramların oluşumu, bireysel ve kollektif bir kuramsal evrimin öğesi ve akışı içinde gerçekleşir. Bununla birlikte, son çözümlemede, nedenleri burada yatmaz, dolayısıyla da sadece bu evrimin evrelerinin birbirini izlemesiyle açıklanamaz. Tarihsel -kuramsal ya da kuramsal olmayan- nedenlerin bireşimi tarafından ortaya çıkarılmış bir olay olarak epistemolojik kesinti, karşılıklı dönüşerek yeni bir sonuç doğuracak olan, eskiden beri mevcut eğilimlerin bir "rastlaşması"dır; bu rastlantı ve bu dönüşümün, onları destekleyen insanların, hatta bütün belirli bireylerin eylemi, "çalışma"sı sayesinde gerçekleşmek zorunda olduğuna işaret eder. Ama bu bireysel bir evrimin ya da işin dolaysız olarak, kesinti olayının içinden çıktığı tarihsel süreçle ya da bu sürecin belirleyici (nihai) anıyla özdeşleştiği anlamına gelmez. İkisi arasında, "sözde" bile yokedilemeyecek bir fark her zaman için varolacaktır.[20]

(20) Bu sav Althusser'i, hemen, tarihsel "dolaylandırma"ya ilişkin felsefi sorunsalın dışında konumlandırır. Tarihsel dolaylandırmada tarihin uzun vadeli

Bu birinci nokta yine de bizi, daha genel kapsamlı bir başka hususa götürecektir. Çünkü, kesinti kavramını tarih kavramı dikkate alınmaksızın -bizzat Althusser'in örneğinde olduğu gibi- tartışmanın olanaksızlığına işaret etmektedir.

Althusser'de (farkına varmış mıydık acaba?), *kesme* ya da *kesinti* eğretilemelerinin bir başka çarpıcı kesinliği daha vardır: Bununla, Althusser'in *Kapital'i Okumak*'ta tarihsel zamana ilişkin genel geçer deneyci yaklaşımı (ki yapısalcıların eşzamanlılık/artzamanlılık karşıtlığı da bunun basit bir değişkesidir) eleştirmekle bir "tarihsel zaman kavramı"nı önerdiği bazı bölümlerden sözetmek istiyorum.[21]

Oysa bu deneyci yaklaşım, Althusser'in, *"özdeki kesinti" diye adlandırdığı şeyin sunduğu olanakta* tamamen dile gelmektedir: Bu, bir *"şimdi"*nin (ya da bir anın) dolaysızlığında, bir tarihsel görüngünün belirlenme sisteminin toplumsal bütünlük dolayımıyla, bizzat o görüngünün toplumsal bütünlük dahilinde işgal ettiği "yer" dikkate alınarak "okunma" olanağıdır.

Elbette Althusser'in dışlamak istediği şeyin yalnızca, toplumsal yaşamın, iktisat, sanat, din, bilim, siyaset, ahlâk, vb. tüm veçhelerinin birliği ilkesinin, tarihsel gelişmenin aynı

süreçleri, bireyler ya da grupların aracılığıyla, ya da, sayelerinde tarihin akışının ve bireysel ya da kollektif "özneler"in pratiğinin birbirinin aynası olduğunun kanıtlanacağı umulan, olaylara dönüşür. Althusser'in bu tutumu yeterince eleştirilmiştir. Ama, Althusser'in "kesinti" konusundaki ilk görüşünde bile yeralmaktadır. (Bkz. örneğin, *Marx İçin,* a.g.e, s. 60-81, 160, 235-236). Bu tutum, Althusser'in, Marx'ın "siyasal", "bilimsel" ve "felsefi" yaklaşımları arasındaki çelişkilerin gelişimini çözümlemesine yardım etmiştir. Tabii, daha sonraları, kesintinin basit bir kuramsal (epistemolojik) olguya indirgenmesini gidermek için yaptığı düzeltme çerçevesinde, bu tutum daha da *güçlenmiştir.* (Bkz. Éléments d'autocritique, a.g.e, s. 97-99). Althusser'de, ne "Us'un kurnazlığı", ne de "büyük adamlar" yoktur.

(21) L. ALTHUSSER, *Lire le Capital* (Kapital'i Okumak) (2. baskı), Petite Collection Maspero, 1968, Cilt I, s. 116 vd. ve 129-130.

basit "çerçeve"sinde kavranmasını sağlayacak Hegel'ci türden bir "özdeki kesinti" olduğu düşünülebilir. Ama bu, farklı düzeylerin her biri açısından, mekanını oluşturdukları olayların, özellikle de bilim, sanat ya da siyaset tarihinde çığır açan olayların ("devrimler"in) böylesi bir kesinti aracılığıyla tanımlanmasını engellemeyecektir; tersine... Althusser'in, tam da, tarihin tek bir zamanına ilişkin sıradan imgenin yerine, gayet basit bir biçimde, farklı zamanların çakışmasının oluşturduğu ve diğerinden daha da sıradan imgesinin geçmesi sonucuna varan bu yorumu reddetmesi ilgi çekicidir. Çünkü bu anlamda özerk tarihlerin olacağı düşüncesi saçmadır: Bilimlerin, ideolojilerin ya da siyasetin, her şey olup bittikten sonra toplanarak -ne denli karmaşık, farklı olursa olsun- kısaca tarihi oluşturacak, çizgisel birer *"kendi"* tarihleri yoktur.

Eğer bilimlerin, üretimin, sanatların, vb. bir tarihi, yani görece özerk bir değişim süreci varsa, bu tam da birbirlerini belirlemelerinin (aynı anda Althusser'in, tarihsel karşıtlıkların "üstbelirleyiciliği" olarak tanımlamaya çalıştığı şeyin) *bir sonucudur.* Dolayısıyla ve tamı tamına aynı nedenlerden ötürü, "özdeki kesinti", "bölümler" düzeyinde olduğu kadar "bütün" düzeyinde de olanaksızdır. Epistemolojik kesinti kavramının, kuramsal oluşumlar tarihi çerçevesindeki belirleyici olayın kavramı olarak bir anlamı varsa, bunun koşulu "kesinti"nin uzaktan yakından, bir "özdeki kesinti"ye, yani tarihin içinde olup biteceği mutlak bir şimdi (ya da mutlak an) fikrine benzememesidir.

Ne var ki, bu durum, dikkate değer sonuçlar doğurur. Althusser'in o zaman tasarladığı epistemolojik kesintinin bağlı olduğu olgu (ya da olay) dolaysızlığının, en azından deneysel ya da spekülatif zaman dolaysızlığıyla hiçbir ilişkisi olmadığı anlamına gelir. Kendisi zamanı belirlemediği için,

*süreklilik ve süreksizlik ikilemiyle de özel olarak hiçbir ilişkisi yoktur.* Öyle ki, bilim tarihinin "epistemolojik kesinti" deyimiyle tasarlanmasının, bilginin gelişmesindeki sürekliliğe ilişkin mevcut ideolojilerle bağlarını kopardığını göstermek eğitbilimsel açıdan yararlı olsa bile, bu eleştiri bizi hiçbir biçimde tarihin diyalektiğinin temel olarak kendi öz *süreksizliğiyle* tanımlandığı sonucuna götürmemelidir. İkisi de aynı derecede ideolojiktir: Doğruyu söylemek gerekirse, şimdi, ister birinci, ister ikinci biçimde olsun, rahatça hareket edenin o eski, bildik, tarih öznesi (psikolojik, sosyolojik ya da spekülatif) fikri olduğuna dair istenen tüm kanıtlar artık elimizdedir.

Gerçekte bu yaklaşımın pratik hedefi, Althusser'de de sürekli, ısrarla yinelenen bir formülün sonuçlarını dikkatle incelemeye başladığımız andan itibaren ortaya çıkar. Sözü geçen formül, *kesintiyi "sonu olmayacak bir sürecin başlangıcı"* olarak gösterecek formüldür. (Ortaya çıkan hedef ise) Althusser'de tedrici olarak değişen bir sürecin (Marksizm söz konusu olduğunda) nitelendirilişidir: Önce eğilimsel olarak *(Marx İçin, Kapital'i Okumak)* bir bilimsel kuramın oluşum ve gelişme sürecine "indirgenen" bu süreç, bugün, bu kuramla devrimci işçi hareketinin "kaynaşma" süreci biçiminde eğilimsel olarak kimliklendirilmektedir *(John Lewis'e Cevap, Özeleştiri Öğeleri).* Bu hiç de küçük bir fark değildir. Ama formülün kendisi ve ifade ettiği düşünce değişmemektedir. İkisi de sürekli olarak kesintinin ilk önce, ne denli tuhaf gelirse gelsin, yalnızca bir olay olarak değil bir süreç olarak, yalnızca bir süreç olarak değil, eğilimsel ve ileride göreceğimiz gibi içsel olarak çelişkili bir süreç olarak düşünülmesine işaret etmektedir. İşte bu nedenle, Althusser'i eleştiren bazı kişilerin düşünebildiklerinin tersine, onun için, epistemolojik kesintinin, şu an içinde tamamen ve kesin olarak bitmiş bir

sonuç değil de, "süregiden bir kesinti" olduğunu kabul etmek hiç de zor değildi.[22]

Althusser'in düşündüğü şekliyle epistemolojik kesintinin, aynı anda hem *geriye çevrilemezliği* hem de *tamamlanmamışlığı*yla tanımlandığını söyleyebiliriz. Üstelik bu iki yönün ikisi de aynı derecede önemlidir ve çelişkisel olarak bir arada düşünülmelidir. Marx'ın kuramsal çalışmasında ortaya çıkan geriye çevrilemez bir "bilgi etkisi"ne uzanarak devrimci işçi hareketinin kendisine verdiği "yaptırım"la olan çelişkisel bağını inceleyerek aydınlatılması gereken tam da Marx'ın "kesinti"sinin tamamlanmamışlığı, dolayısıyla da bugünün koşullarında *onun görece tamamlanışının koşullarının dönüşümüdür*. Marx'ın kesintisinin geri çevrilemezliği kendiliğinden hiçbir "güvence" sunmaz; o, tümüyle kendisini üreten eleştirel çalışmaya, onsuz düşünülmesi bile mümkün olamayacak o çalışmaya bağlıdır. Kısacası, altmışlı yıllarda Althusser, Marx konusunda, Spinoza'nın *habemus enim ideam veram*'ını tekrarladığında, bu, Marksistlere bir tür: "müste-

(22) *Pour Marx*, a.g.e, s. 61. "(...) Her şey, tekil bir düşüncenin gücüyle, ideolojik bir alanın izleksel sistemi arasında olup bitmektadır. *Bu başlangıç* onların ilişkileridir ve bu başlangıcın sonu olmayacaktır..."
*Réponse John Lewis*, (John Lewis'e Cevap), Editions Maspero, Coll. "Theorie", Paris, 1973, s. 53 vd. "Böylece, 1845'te, geri çevrilemez bir şey başlar: "epistemolojik kesinti", *dönüşü olmayan* bir noktadır. Sonu olmayacak bir şey başlar.
"Süregiden bir kesinti", diye yazmıştım, yani uzun bir çalışmanın başı..."
*Éléments d'autocritique*, a.g.e, s. 105 vd.: "(...) *Bu buluş, insanlık tarihinde, daha önce görülmemiş bir kuramsal olaydır. Şunu da belirtmek isterim ki: Bu olay geri çevrilemez.* (...) Marx'ın buluşu, başlangıcından itibaren, kızgın ve vazgeçilemez bir sınıf mücadelesinin konusunu ve hedefini oluşturmuş ve halen de oluşturmaktadır (...). Bu birliğin (işçi hareketiyle Marksist kuramın birliği) biçimlenmesi ve tarihsel bir varoluşa sahip olabilmesi için uzun bir çalışma ve hem ideolojik, hem de siyasal bir mücadelenin olması gerekmiştir. Bizzat gerçekleşmesinin ve varlığının koşulları, bu birliğin, artık hep varolacak biçimde elde edilmiş bir sonuç olması sonucunu doğurur...

rih olun, hatalarınız ya da fiyaskolarınıza rağmen gelecek sizindir çünkü siz hakiki bir fikre sahipsiniz! Bilimsel hakikat çantanızda kekliktir!" deme biçimine pek benzemiyordu.

Ama Althusser'in eleştirel tanımının bir başka kuramsal sonucu daha vardır: Yalnızca süreksizlik imgesine göre ayarlanan her tür kesinti, dönüşüm ya da "devrim" yaklaşımının tersine, bu tanım, hiçbir zaman, *kesintinin içinde gerçekleştiği deyimlerin birer "değişmez"* olarak tasarlanması sonucunu doğurmaz. "Genç Marx" konusundaki kuramsal tartışmaya müdahale eden Althusser, kesintiyi algılayabilmek için, bir yandan ideolojinin tarih öncesinin tipik kavramı ve sorularının, öte yandan da toplumsal oluşumların bilimsel kuramının tipik kavram ve sorunsallarının ait olduğu farklı, birbiriyle uyuşmayan kuramsal *sorunsalları* belirlemek gerektiğine işaret ederdi. Buna ek olarak, bu kuramsal sorunsalların, Althusser'in o zaman, verili *ideolojik alan* dediğiyle yani bir toplumsal oluşumun tarihinin şu ya da bu çağına organik olarak bağlı ideolojik oluşumlar sistemiyle olan ilişkisini de incelemek gerekir. Çünkü kuramsal bir sorunsalın *çelişkilerinin* anlaşılmasını sağlayan bu *ilişkidir*. Ama Althusser'in tanımları, hiçbir zaman, kuramsal sorunsalların ya da ideolojik alanın kendisinin, "değişmez" olarak değerlendirilmesi gerektiği anlamına içermez. Hatta tam da bunun tersine işaret eder: Bunların her ikisi de, keşfedilmesi gereken belli bir sürecin etkileri olarak sunulmuştur. Oysa, Jacques Monod'nun bize öğretmiş olduğu üzere, değişmezliğin bulunduğu yerde "erekbilim"in *(teleonomi)* de pek uzakta olması beklenemez.

Bilmenin "süreksizliği" adına kimi zaman Althusser'inkiyle yakın bulunan bazı çağdaş eğilimlerle yapılacak bir mukayese işte bu durumda tam anlamıyla açıklayıcıdır. Kuhn'da olduğu kadar Foucault'da da, süreksizlik izleği ger-

çekten de temel olarak değişmezlik izleğine bağlanmıştır.

Kuhn'da bu gayet açıktır çünkü onun çabası, bilimsel dalların alanını iyice "parçalamak" koşuluyla bilim tarihinin her zaman, belli bir paradigmanın belirlediği temel olarak değişmez bir çerçevede *(the performed box),* devrimci bunalımlarla bir *puzzle solving* eyleminin birbiriyle yer değiştirmesi, ilişkilendirilmesi olarak tanımlanacağını göstermeye yönelik olmuştur. Bu değişmezliğin kendisi de hem, "anormal" olarak algılanan olayların birikimiyle devrim bunalımının nedeni, hem de çok basit bir uygulama modeline göre, bunalımın yöneldiği amaçtır.

Bu Foucault'da da, üstelik gayet de ilginç bir biçimde, açıktır. En azından yapıtının *Deliliğin Tarihi*'yle başlayan ve geçişi olarak, *Sözcükler ve Şeyler*'de doruğuna ulaşan bölümünde böyledir. Foucault da Althusser de, biri kuramsal bir düşüncenin sorunsalıyla olan ilişkisini, diğeri ise böyle bir düşüncenin belli bir döneme özgü *episteme* ile olan ve farklı dalları yöneten ilişkisini tanımlamak için neredeyse aynı ifadeyi kullanırlar: Her ikisi de, yalnızca belli bireysel düşünce ya da söylemler üzerine değil de *bu düşünce ya da söylemleri olanaklı kılan* şeyi açıklayan ve dolayısıyla da onlara aşılamayacak iç sınırlar çizen sistem üzerine düşünmek gerektiğini söylerler. Foucault'ya göre söylemlerin episteme'yle olan ilişkisi çifte bir ölçütler takımına göre *değişmesel bir mekanizma*yla açıklanmaktadır: Farklı dalların ve bu dalların özel "nesnelerinin" (örneğin çalışma, yaşam, dil) değişmesi ve her bir dalın dahilinde geçerli olan episteme'nin tipik "sapkınlık noktaları"ndan hareketle "yön değiştiren" karşısavsal konumların değişmesiyle... Oysa değişmesel mekanizma dendiğinde, bu değişmelerden önce varolan ya da onlara içkin bir değişmezin de bulunduğu varsayılır. İşte bu nedenle, bizzat Foucault'nun girişimini de, aykırılığı ne olursa ol-

sun kültürcülüğün bir "değişkesi" olarak tanımlamak gerekecektir (Bkz. Canguilhem'in 1967'de *Critique*'de çıkan *"İnsanın ölümü ya da cogito'nun tükenişi"* adlı makalesi. Canguilhem burada Foucault'nun Amerikan "temel kişilik" kuramcılarına yakın olduğunu söyler. Aralarındaki fark, ki bu da küçümsenecek bir fark değildir, Foucault'nun *normatif* olmamasıdır. Ayrıca bugün, Foucault'nun araştırmasında "disiplin" sözcüğünün anlamını iktidar boyutuyla tamamlama amacıyla hapishane sorunuyla birleştirilen hastane sorununun, yani değişmezin, gerçekte açıkça normatif olduğu, norm ürettiği düşünülebilir).[23]

Ama Althusser'de kuramsal bir sorunsalın kendi etkileri ya da özel sonuçları değişmesel terimlerle düşünülmediğinden, nihai yerleşme noktası bir değişmez olamaz. Burada, bir eğretilemenin açılımının kötüye kullanıldığı düşünülse bile, burada Althusser'in gönderide bulunduğu *(kuramsal) üretim*

(23) *Pour Marx*, a.g.e, s. 62: "(...) Yaşayan bir yazarın dile gelmemiş düşüncelerinin varlığının da ötesine gitmek, düşüncelerinin *olabilirliğinin mevcudiyetine* kadar gitmek gerekir: *Sorunsal*ına değin, yani, tekil bir yazarın kendi öz düşüncesinde kendini açıkladığı, o mevcut *ideolojik alan*ın bu bölümünü oluşturan etkin düşüncelerin yapıcı birliğine değin gitmek gerekir...". Ayrıca, bkz. *Lire le Capital*'in tüm Önsöz'ü *"Du Capital à la philosophie de Marx"* Kapital'den Marx'ın felsefesine); Burada Michel Foucault'ya açık bir gönderme vardır (a.g.e.).
Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses* (Sözcükler ve Şeyler), Gallimard, Paris, 1966, s. 89-90: "Bu tartışmaları çıkış noktası ya da izlek olarak ele alarak, klasik dönemde düşüncenin bir tarihi yazılabilir. Ama o zaman, ancak görüşlerin tarihi, yani, bireylere, ortamlara, toplumsal gruplara göre gerçekleşmiş olan tercihlerin tarihi yapılabilir; bu da, başlı başına bir anket yöntemi gerektirir. Eğer, bizzat bilmenin arkeolojik bir çözümlemesi yapılmak isteniyorsa, o zaman yararlanılacak olan ana gidişi oluşturup söylenenleri eklemleyecek olan bu ünlü tartışmalar değildir. Düşüncenin genel sisteminin yeniden kurulması ve bu sistemin ağının kendi olumsallığı içinde anlık ve görünürde çelişkili bir fikirler oyununu mümkün kılması gerekir. Bir tartışma ya da bir sorunun olabilme koşullarını tanımlayan bu ağdır, bilmenin tarihselliğini getiren de odur, vb..."

*ilişkileri* düşüncesinin değişme/değişmez ikilisiyle hiçbir ilişkisi olmadığını kabul etmek gerekir. Dolayısıyla, Althusser'in kredi hanesine, en azından, *değişmez'i olmayan bir süreksizlik kuramı* geliştirmeye çalışmakla, çağdaşlarına göre bir orijinallik yaptığını yazmamız gerekir. Bu bir değişmemenin karşılığı olarak değil de, *eğilimsel bir dönüşümün* karşılığı olarak, (farklı ama aynı yapıdaki değişmezler olacağına), farklı yapılardaki süreçler olan terimler arasındaki bir ilişki biçiminde düşünülecek olan bir süreksizlik kuramıdır. Bu açıdan, Althusser'in bilimle ideoloji karşıtlığına ilişkin ifadelerinin incelemeye değer olduğu belki kabul görebilir. Aynı şekilde, bu koşullarda Althusser'in, eşzaman/artzaman, değişme/değişmezlik ikililerini yaratan bir "yapısalcı" akıma dahil olduğu görüşünün iyice kuşku götüreceği, hatta saçma olacağı da belki kabul görecektir.

Şunu eklemek isterim: Althusser'in epistemolojik kesinti kuramı tümüyle değişmezlik görüşünün özel bir durumuna karşı geliştirildiği için, bu kuramın, sonuçta, bir değişmezlik yapısalcılığıyla birleşmesi iyice olasılık dışıdır. Sözü geçen özel durum ise, değişmesel model değil, resmi Marksizmin de gayriresmi Marksizmin de Marx'ın ve Engels'in birkaç cümlesini, bu cümlelerin Feuerbach'a neler borçlu olduğunu düşünmeksizin, didikleyerek, bilfiil tarihsel maddeciliğin oluşumunun kuramı haline getirdikleri daha aceleci, diyalektiğin "tersine çevrilme" modelidir.

Althusser'in yaklaşımının her tür "normal bilim" fikrinin ne denli karşıtında olduğunu anlamak için bu noktayı kavramış olmak yeterlidir. Hedef hiç de küçük değildir: Siyasaldır. Tarihsel maddecilikte, "normal bir bilim"in ya da "bilimin normal bir akışı"nın varlığını edinilmiş bir olgu olarak sunmak zordur. Bu varlık da, kendi açısından gerçekleşmesi, hatta dayatılması gereken bir norm olarak düşünülmelidir.

Bir başka deyişle, o varlık da, bilimin normalleştirilmesinin sloganı haline gelir.

## İdeoloji ve pratiğin karşısavı

Althusser'in böyle çelişkili bir süreci düşünmede kullandığı kategoriler ideoloji ve pratik kategorilerdir. Bence bu kategoriler, aynı zamanda, hem onun konumunun epistemolojiye göre yeniliğini, hem de bu konumun zorluklarını bir arada kapsar. Felsefenin ve bilimsel bilgiye oranla rolünün tanımının neden tartışmanın stratejik noktası olduğunun anlaşılmasını sağlar.

a) İdeoloji kategorisi, Althusser'in girişiminin iki veçhesi, yani bir kuramsal pratik kuramının "genel" veçhesiyle tarihsel maddeciliğin "özgül" veçhesi arasındaki gerekli birliğin anlaşılmasını sağladığı için, doğal olarak merkezi bir konumdadır. İdeoloji tarihsel maddeciliğe ait bir kavramdır ve bu kavramı ancak tarihsel maddecilik keşfedebildiği gibi, geliştirebilecek olan da odur. Althusser'e göre Marksizm yalnızca toplumsal üretimin nesnel çözümlemesi olarak değil, aynı zamanda, ideolojinin ve ideolojilerin nesnel çözümlemesi olarak da devrimci bir bilimsel kuramdır. İki şey birbirinden ayrılamaz.

Dolayısıyla ideoloji bilgimizi, epistemoloji sorununa uygulamak ve böylece bu sorunu tamamen dönüştürmek için onu tarihsel maddecilik dahilinde aramalı ve gerekirse geliştirmeliyiz. Bu dönüşüm ise, kolayca anlaşılabilir bir nedenden ötürü, zorunlu olarak, köktenci olacaktır: Althusser'in sürekli altını çizdiği gibi, *ideoloji* hiçbir biçimde bir yanılgının, bir yanılsamanın ya da bir bilgisizliğin epistemolojik boyutuna indirgenemeyecek *bir toplumsal kerte*dir. İdeoloji, belirli tarihsel koşullarda *"bilgisizlik" sonuçları* doğurur ama

kendisi bilgisizlik olarak, yani *bilgiyle olan (olumsuz) ilişkisi dolayımıyla* tanımlanamaz.

Üstelik bu, yalnız Althusser'in, ilk önce bir çağın "ideolojik alanı" olarak adlandırdığı, sonraları belli bir maddi temele bağlı "pratik ideolojiler" diye tanımlayacağı şeyler için değil, aynı zamanda da bilimsel bilginin, bir tarihsel kesinti süreci aracılığıyla içinde ve kendisinden hareketle geliştiği "kuramsal ideolojiler" için de geçerlidir.

Böylece, Althusser, tarihsel maddeciliğin başlangıç kavramlarının (üretim tarzı, sınıf mücadelesi, ideoloji, vb.) Marx tarafından bulunuşunu epistemolojik kesinti olarak tanımladığında, söz konusu olan, kuşkusuz, bu kavramlarla, daha önceki hukuksal, iktisadi, ahlaksal, vb. ideolojinin (yabancılaşmanın "kuramsal hümanizm"inin tamamen ait olduğu) sorunsalı arasındaki uyuşmazlığın vurgulanmasıdır. Ama, aynı zamanda da, epistemoloji kavramının hemen, tam bir dönüşümü söz konusudur: Bu dönüşümün temeline Althusser, ifadeyi aynen koruyacak olursak, iki deyim arasındaki bir karşıtlık ilişkisini yerleştirir; bu deyimlerden *biri* (bilim) bilgi alanında tanımlanırken, *diğeri* (ideoloji) bu alanın dışında ve birincisiyle baştan bir ilişkisi olmadığı belirtilerek, bir toplumsal ilişkiler sistemi olarak tanımlanır. Daha da kesin bir biçimde ifade edilirse, "yaşanmış" ya da "imgelemsel" bir ilişkiler sistemi olarak tanımlanır ve bireyler, bağımlı oldukları iktisadi, siyasal, vb. ilişkileri bu sistem dahilinde yaşarlar.[24] *Dolayısıyla, bilimle ideolojinin ilişkisi her açıdan eşitsiz, türdeş olmayan, iki yönü kendiliğinden birleşemeyen, biri öbürü üzerinde "etki" gösteremeyen ya da ancak bir üçüncü yönün, pratiğin, müdahalesiyle etki gösterebilen bir ilişkidir.*

(24) Bkz. *Pour Marx*, a.g.e, s. 240. Daha sonra da *Position*'da, a.g.e. s. 101 vd.: "Ideologies et appareils ideologiques d'Etat" (İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları).

b) Burada gerçekten de en duyarlı noktaya varıyoruz. Bilimin "kuramsal pratik" olarak tanımlanmasının en fazla eleştiri doğuran tanımlardan biri olduğu bilinir. Althusser'in yaklaşımı, pratiği kurama, hatta "salt kuram"a indirgemekle suçlanmıştır; oysa Althusser'in savı bunun tam tersi olduğundan, bu eleştiri tam bir çelişkidir: Althusser'e göre, bizzat kuramın kendisi bir pratik, birçok pratik biçiminden biri olan bir pratiktir; zorunlu olarak toplumsal ve dolayısıyla da zorunlu olarak tüm diğer toplumsal pratiklere bağlı bir pratik biçimi... Yine de, Althusser'deki bu karmaşıklığın nedenleri üzerine düşünmemiz şarttır.

Burada ayrıntıya girmeksizin, genellikle kabul görenin, tamamen tersinde yeralan bir varsayımı desteklemek isterim. Althusser'in, asla kuramın pratiğe oranla önceliğini ileri süren herhangi bir cazibeye kapıldığını sanmıyorum; bundan ötürü de Althusser, ilkin, her tür bilimcilik ya da pozitivizmin karşısında yeralıyordu.

Buna kanaat getirmek için, Althusser'in (dediği gibi, Rousseau'ya göre, "sonuçların gücüne inanma zaafına" sahip olduğunda) (Bkz. "Amiens Savunmaları", in *Positions,* s. 154) felsefenin "kuramsal pratikler kuramı" olarak tanımlanmasına varan ve ister istemez bir bilimler bilimini çağrıştıran sonuca ulaştığında bile, gerekçelendirmesinin tüm ağırlığını, Marksizmin kuramsal ifadelerinde ya hiç mevcut olmayan, ya da taslak biçiminde yeralan diyalektik maddeciliğin özgüllüğü çerçevesinde, "pratik haliyle" bizzat işçi hareketinin devrimci pratiğinde (Lenin, Mao) aranması savına dayandırdığını anımsatmak yeterlidir.

O kadar ki, kuramsal olarak, devrimci anlamını ortaya çıkarmak için *Kapital*'i felsefi açıdan "okuma"sında yararlandığı açımlamaları da tarihsel devrimlerin pratik diyalektiğinin işte bu çözümlemesinden çıkarıyordu. Bir başka deyişle,

Althusser, sürekli pratiğin kurama üstünlüğü fikrini doğrular ve gösterirdi: Pratik kuramdan önce yeralır ve onu sürekli aşar.

Althusser'in savı, *pratik kategorisi*nin maddeci diyalektiğin *temel kategorisi* olduğunu ve onu, bilgi sürecini içine doğrudan katacak biçimde geliştirmek gerektiğini doğrulamaktadır. Althusser'in sözünü ettiği "bilgi sonuçları" pratik sonuçlardır. Bence, Althusser'in, Marx'tan sonra ve deneyciliğe karşı "bilgi sürecinin tümüyle bilgi dahilinde olup bittiği"ni yani bilginin nesnesinin asla gerçek nesneyle *karıştırılamayacağını* savunduğunda, asla "bilgi sonuçları"nın tamamen kuramsal sonuçlar olduğunu söylemediği, hatta bunun tam tersini yaptığı yeterince dikkate alınmamıştır.[25]

(25) Bkz. Marx'ın, Ekonomi Politiğin Eleştirisi'nin 1857'deki Giriş'inde yeralan ünlü bölüm, paragraf III: "(...) ve bu, somut bütünlük düşüncenin bütünlüğü (Gedankentotalität) olarak, düşüncede somut (Gedankenkonkretum) fiilen düşünme ve kavrama (des Denkens, des Begreifens) eyleminin bir ürünü olduğu ölçüde doğrudur. Buna karşılık, kendi kendini doğuracak ve sezgiyle, tasarımın dışında ve üzerinde düşünecek olan kavramın değil, sezgi ve tasarımı kavramlara dönüştüren oluşturmanın *(Verarbeitung)* bir ürünüdür. Bunun tümü, zihinde bir düşünce bütünü *(als Gedankenganzes)* olarak göründüğü biçimiyle, kendisi için olası tek biçimle, bu dünyanın sanatsal, dinsel deneysel-tinsel *(praktisch-geistigen)* olarak sahiplenilmesinden farklı olan bir biçimle dünyayı sahiplenen düşünen zihnin bir ürünüdür. Gerçek özne, özerkliği çerçevesinde, zihnin dışında, hem öncesinde, hem sonrasında varolmayı sürdürür; ve bu, o zihin, tamamen spekülatif, tamamen kuramsal olarak davrandığı sürece devam edecektir" (Marx, 1857-1858 *El-yazmaları ("Grundrisse")*, Editions Sociales, Paris, 1980, Cilt I, s. 36). Bunu özellikle, Lenin'in, *Materialisme et empiriocriticisme*, Bölüm II, "pratik ölçütü" konusundaki 6. paragrafıyla karşılaştırınız. Lenin burada pratiğin bir alanıyla kuramın bir alanının idealist/pragmatist ayrımının, bilimsel açıdan saçma olduğunu söyler, çünkü "bilgi kuramı dahilinde bizim için bir ölçüt görevi gören pratik, astronomik gözlemler, keşifler, vb.'ni de kapsamalıdır..." (Fransızca çevirisi, *Oeuvres complètes* - Tüm Yapıtları - Editions en langue etrangère, Moskova, s.d, Cilt 14, s. 143) Ve bu pratik, sonuç olarak, "ne olursa olsun hiçbir insanî tasarımı ne doğrulayabilen ne de *tamamen* çürütebilen" bilgi sürecine bir *açılım* ölçütü oluşturur (a.g.e, s. 146).

Gerçekte Althusser'in görüşünün güçlüğü (ki buna siyasal güçlüğü de dahildir) saf bir kuram varsayımında değil, *"saf bir pratik fikrini üstü kapalı olarak kabul etmesinde"* yatar. Bu yüzden Althusser'in başlangıçtaki görüşünün "tek yanlı" olduğu, diyalektik olmadığı söylenebilir. Pekiyi ama hangi anlamda? Salt bir kuram yoktur çünkü kuram asla kesin olarak ideolojinin alanı dışında yeralmaz.[26] Althusser, özellikle de çeşitli eğilimlerdeki pek çok Marksist karşısında, *tarihte,* genel olarak *"ideolojinin bir sonu"* olamayacağını savunarak bu savı açıkça reddeder.[27]

Nitekim Althusser'in 1 No'lu sorunu, kuruluşundan yüzyılı aşkın bir süre sonra bizzat Marksizm bünyesinde süregiden ideolojik mücadele olduğuna göre, bunun tersi şaşırtıcı olurdu. Buna karşılık, Althusser'in "salt bir pratik" yani *salt maddi dönüşüm etkinliği* olan ve duruma göre geçim araçlarının üretimine (verili üretim araçlarının yardımıyla doğanın dönüştürülmesi), bilgi üretimine (gerçekliğin "sahiplenilmesi" için özgül bir biçim yaratan kuramsal üretim araçlarının

(26) Bkz. *Pour Marx,* a.g.e, s. 171, *Philosophie et philosophie spontanée des savants,* a.g.e, s. 98 vd.

(27) Bkz. *Pour Marx,* a.g.e, s. 238-239: "Ancak ideolojik bir dünya kavrayışı, ideolojisiz toplumlar hayal edebilmiş ve ideolojinin (yalnızca ideolojinin tarihsel biçimlerinden birinin değil) hiç iz bırakmadan yokolup, yerini bilime bırakacağı ütopik bir dünya fikrini kabul edebilmiştir...". Bu savın, hemen, Althusser'in, "devletin ideolojik aygıtları" konusundaki araştırmasına, "genel olarak ideoloji kuramı"na ilişkin bir taslağı dahil etmesiyle sonuçlanan ve sık sık karşı çıkılan gerekliliği aydınlatıcı niteliktedir. (Biliyoruz ki, bu, kesinlikle, ideolojiyle bilim arasındaki karşıtlığın genel bir kuramı değildir): Tarihsel ideolojilere ilişkin her söylem, özellikle de, ideolojilere ilişkin her "Marksist" söylem, açık ya da kapalı olarak, kendi öz olasılık koşullarını ve tarihsel yerini düşünebilmesini sağlayan, genel anlamda bir ideoloji tanımını içerir. Ve kaçınılmaz bir seçenek doğrultusunda, buna, ya ideolojilerin *sonu* ütopyasını, (örneğin, gerçeğin yabancılaşmış, tersine çevrilmiş bir yansıması olarak bir ideoloji tanımıyla), ya da ideolojinin (ve ideolojinin dahilindeki) tanımlanmamış bir dönüşüm sürecine ilişkin maddeci bir savı dahil eder. (Bkz. *Positions,* s. 67 vd.)

yardımıyla bir ideolojik hammaddenin dönüştürülmesi), hatta varolan toplumsal ilişkilerin devrimci bir biçimde dönüştürülmesine uygulanabilecek bir pratik öne sürdüğü söylenebilir. İlk metinlerinde bir çelişkinin ortaya çıktığı temel noktanın bu olduğunu düşünüyorum: Maddeci olmayan, akılcı olmayan ideoloji tanımına karşın, Althusser gerçekte pratik ve ideolojiyi karşısavsal, birbirlerinin kesinlikle dışında iki deyim olarak sunuyordu. *Hakikatle yanılgı arasındaki soyut (akılcı) karşıtlığı pratik ve ideoloji ikilisine kaydırıyordu.* Şöyle ki pratik, kuramsal pratik ve devrimci pratik olarak ideolojiyi dönüştürür ama buna karşılık, onun ideoloji tarafından gerçekten etkilendiği, onun tarafından "dönüştürüldüğü" söylenemez.

Birkaç ayrıcalık dışında Althusser'in en "eleştirel" okurlarının bile, bu noktada, bizzat kendisinin "kuramcı" olarak adlandırdığı sapmanın kaynağını görmesini inatla engelleyen neydi, peki? Hiç kuşkusuz, "kuramcılık"ın bir kuram işi olduğuna inandıran ve insanın elini kolunu bağlayan totoloji. Ama asıl önemli olan, bu çelişkinin, Althusser'in metninde sürekli ve istikrarlı bir olumsuzlamaya konu oluşturmuş olmasıdır. Bir yandan, sürekli, Marksizm açısından "saf üretim" olmadığını, doğanın maddi dönüşümüne ilişkin her sürecin, bunun yalnızca dışsal biçimini değil aynı zamanda da teknik düzenlenmesini ve iç eğilimlerini belirleyen ve bilinen tüm tarih boyunca sınıf mücadelesi ilişkileri olan toplumsal ilişkiler içinde oluştuğunu söyler. Öte yandan da, pratik kategorisini, kuramsal pratiğin çözümlemesini de kapsayacak biçimde yayarak, Althusser, model olarak (hemen "genelleştirdiği" Marx'ın (*Kapital*'deki) "emek süreci" tanımını, bu geçici ve soyut, belirli toplumsal ilişkilerin çözümlemesinin öncesinde yeralan ve kendisi de sadece İnsan ile Doğa arasındaki pratik karşıtlığın ideolojik kavramıyla ilişkili olan tanı-

mını örnek alır. Bu konuda, *Marx İçin*'in "Maddeci diyalektik üzerine" adlı bölümünü anımsatırım; bu bölümde Althusser "kuramsal pratik" kavramını "Üç Genelleme" şemasına göre geliştirir. Bir başka referans da *Lenin ve Felsefe*'ye ek olarak basılan (2. Baskı, 1972) "Marx'ın Hegel'le olan ilişkisi üzerine"dir: Burada, bence, hem o değindiğimiz olumsuzlamanın izleri, hem de bu olumsuzlamanın hedefinin (Marx'ın devrimci kuramının ortaya çıkışının ideoloji-içi basit bir "ters dönme" olarak değil de gerçek bir dönüşüm olarak düşünülmesi) ciddiliği bir arada görülecektir.[28]

Ama dahası da var: Belli bir Marksist gelenekle bağlarını koparmak şöyle dursun, Althusser'in eğilimi, tam tersine, doğrudan bu gelenekten kaynaklanmaktadır (bu da ikisini sadece birbirinin karşıtı olarak göstermeye çalışan eleştirmenlerin sıkıntısını açıklayıcı niteliktedir). Bu eğilim, doğrudan doğruya Marx'ın *Alman İdeolojisi* ve *Feuerbach Üzerine Tezler*'den başlayarak, *Ekonomi Politik'in Eleştirisine Katkı*'nın *Önsöz*'ündeki ünlü ifadelerine değin çeşitli yerlerde ortaya attığı, "bilinç biçimi" olarak ideoloji, yani ide'ler dünyası,

(28) Burada, Althusser'in, tam da Marx'ın, "dünyanın sahiplenilmesi" olarak bilgi konusundaki savları konusunda, bir "düşünce" tanımı geliştirdiği, *Lire de Capital*'in (I, s. 47-48) aslını söylemek gerekirse temel nitelikte- bölümü üzerine tartışmak uygun olacaktır. Bu metin, henüz o zaman, bizim burada hedeflerini gösterebilmek için, olanaklarının en uç noktalarına değin çekerek tartıştığımız *Pour Marx*'ın "pratikçiliğinin" bir *düzeltmesi*dir." (...) Burada söz konusu olan "düşünce" karşısına gerçek dünyanın *madde* olarak çıkacağı aşkın bir özne ya da mutlak bir bilincin yetisi değildir; bu düşünce, insan bireyleri bunun taşıyıcısı olsalar da, psikolojik bir öznenin yetisi de değildir. Bu düşünce, doğal ve toplumsal gerçeklik içinde kurulu olan ve eklemlenen bir *düşünce aygıtı*nın tarihsel olarak oluşmuş bir sistemidir. Kendisinden -eğer bu deyimi kullanmayı göze alırsam- bilgilerin belirlediği bir *üretim tarzı* meydana getirilen bu düşünce gerçek koşullar sistemi tarafından tanımlanır. (...)". Düşünce aygıtı, çok doğal olarak, "devletin ideolojik aygıtları" sorununu öncelerken, aynı zamanda da, temel yapısal özelliğini aldığı, Freud'cu *psişik aygıtı* da anımsatır. Bu özellik ise, düşüncenin asla "kendiliğinden çağdaş", kendi belirlemelerine saydam olamayacağıdır.

yani ister doğru ister yanlış olsun mutlaka gerçek dışı bir tasarım olan ideolojiyle, "gerçek" bir dönüşüm olarak pratik (pratik, emek, üretim ve tarih kategorilerine giderek daha yakınlaşan eğilimsel tanımıyla) arasındaki karşıtlıktan kaynaklanmaktadır.

*Ama Althusser burada kendi kendisiyle,* kendi ideoloji tanımıyla *çelişki içindedir.* Çünkü bu tanım, *her (toplumsal) pratiğin, ideoloji dahilinde,* kendisini belirleyen *ideolojik ilişkiler* çerçevesinde geliştiği anlamına gelir (belirlemenin de ötesinde, her pratik, zaten, son kertede üretim ilişkileri tarafından belirlendiğine göre, ideolojik ilişkiler pratiği *üst*belirlemektedir). Tabii ki, bilimsel pratik de buna dahildir. Bu, ileride yapılabilecek düzeltmeler saklı kalmak kaydıyla mümkün olan tek Marksist tanım olma, ama buna karşılık Marx'ta mevcut olmama, daha doğrusu, onun iktisadi, hukuksal, ve felsefi burjuva ideolojisine getirdiği sağlam eleştiri dahilinde, yalnızca bir defa, o da "pratik durumu" ifadesiyle yeralma gibi ilginç bir özelliğe sahip bir ideoloji tanımıdır.

Bu noktadan hareketle, Althusser'in neden, zaman içinde, kendi "epistemolojik kesinti" tanımını yeniden oluşturmak zorunda kaldığı anlaşılabilir. Bu düzeltme, yalnızca kuramsal nedenlerden kaynaklanmamış, tersine, esas olarak siyasal yönden belirlenmiştir. Ama, özünde istikrarsız ve çelişkili olan ilk kavramlar sistemi, çelişkisini, belli bir siyasal pratikle karşı karşıya kaldığında ortaya çıkarmıştır. Kuramsal düzeyde ele aldığımız takdirde, bugün iyice açığa çıkan, Marksizmin derin bunalımı bizi yalnızca, günümüzdeki varyantlarının şu ya da bu yöne sapmasına değil, aynı zamanda da Marx'ın düşüncesinin iç sınırlarına götürmektedir. Marx'ın bir birlik oluşturmayan şu veya bu formülasyonları konusunda açılan yorum olanakları sistematik olarak işlendiğinde, bu varyantlar Marksist kuramı kendi öz sınırlarıyla kar-

şı karşıya getirir. Daha doğrusu, bilkuvve varolan o sınırları *üretirler*. Özellikle de, karşımıza, artık geri dönme olanağı olmaksızın, Marx'ın Marksizminin hem sürekli olarak istediği hem de gerçek olarak geliştirmeyi başaramadığı bir "ideoloji kuramı"nın güçlüğünü çıkarır. Her toplumsal pratiğin bağlı olduğu çifte (eşitliksiz) belirlenme sistemi somut bir çözümlemeye nasıl eklemlenebilir? Çifte belirlenme derken anlaşılması gereken, *üretim ilişkileri*nin çelişkili eğilimleri tarafından belirlenme (çünkü her toplum, son çözümlemede, belli bir üretim tarzının koşullarının yeniden üretimidir) ile *ideolojik ilişkilerin* özgül çelişkisi tarafından belirlenmedir (çünkü bireyler ve gruplar, ancak ideolojik biçimler dahilinde, belirli ideolojik davranışlara göre sınıf mücadelesinin ve üretim ilişkilerinin "taşıyıcısı" olabilirler. O dönemin siyasal konjonktürünün başka veçhelerinden (özellikle de "sosyalist cephe"nin bunalımlarından) sonra gelen Fransa'daki Mayıs-Haziran 1968 olayları ve bu olayların derin çelişkisi, -toplumsal bunalımın yoğunluğuyla, bu bunalımın yaşandığı ideolojik başkaldırı biçimleri arasındaki fark- bu güçlüğün büsbütün altını çizer.

Bu belirttiğim noktalara ilişkin geçici bir sonuca varmak için, felsefe sorununu yeniden ele almak isterim. Althusser, neden bugün, tamamen hatalı bir felsefe tanımı yapmakla, temel sorunun Marksist felsefe sorunu olduğunu savunmakla haklı davrandığını ileri sürer? Yine aynı biçimde, Marksizmin belli bir durumunda: *Her şey kuramsal olarak felsefeye bağlıdır,* diyen doğru savı ileri sürdüğü andan itibaren, neden, kaçınılmaz olarak hatalı bir felsefe tanımına, belki de hakiki statüsünün en uzağına düşen biri tanıma ulaşmak zorunda kalıyordu?

"Her şey, kuramsal olarak, felsefeye bağlıdır," demek, iki *ayrı* dalı, tarihsel maddecilikle Marksist felsefeyi (maddeci

diyalektik) birbiriyle dayanışma içinde bir bütün olarak ele almak, birini diğerine indirgemeyi reddetmek demektir.[29] Bu iki dalın oluşturduğu, birbiriyle ilintili kümenin (devrimci) pratik yerine geçebileceği değil de, pratiğin teorik gelişmeye (gelişmeyen teori pratiği olduğu yerde durdurup gerilettiğine göre) uyduğu anlamına gelir. Güncel tarihimizle ilgili, "salt felsefi" bir çalışmanın bilimsel bilgi (yani somut çözümlemelerin) üretiminin yerini tutacağından değil de, bizzat bu bilgilerin üretiminin iç koşul olarak felsefi bir çalışma gerektirmesinden dolayı bu böyledir. Böylece felsefe, (salt) bir bilimden ayrıldığı ölçüde, bilim ve bilimin "teorik pratiği" *bünyesinde,* teorik olmayan toplumsal pratiklerin ve onları bilgilendiren sınıf mücadelesinin kertesini tek başına temsil edebilir.

Bu anlamda felsefe ve bilimin, -felsefi çalışmayla bilimsel çalışmanın- aynı teorik pratik çerçevesindeki içsel bileşimi, tarihsel maddeciliğin biricik "giz"i olan bu (tek bir blok halindeki) sınıfa ilişkin teorik bakış açısını ortaya çıkarabilir. Bize, Marx'ın "kesinti"sini tamamlanmamış ama kararlı olan ilk biçimiyle göstere de budur: Bu kesinti, *belli ideolojik ilişkiler çerçevesinde* gerçekleşen bir pratiğin sonucudur; sözü geçen ilişkilere gelince, bunlar, proletarya ideolojisinin ilk biçimlerinin, kendilerini egemen ideoloji karşısında (özellikle de burjuvazinin hukuksal ideolojisi), bizzat burjuva ideolojisi *bünyesinde,* onun öğelerini dürüp bükerek, birleştirip yıkarak, sonunda kendilerine karşı çevirmek üzere, kanıtladığına tanık oldukları için olağanüstü düzeyde çelişkilidirler. Dolayısıyla bu kesinti ancak, bu çelişkiyi uç noktalarına iten ve ondan, varolan durumun herhangi bir kutsanma biçimine

(29) Bkz. benim, *Sur la dialectique* (Dialektiğe Dair) seçkisinde, CERM, Editions Sociales, Paris, 1977, yeralan *"A nouveau sur la Contradiction"* (Yine Çelişkiye Dair) adlı incelemem.

indirgenemeyecek bir teorik kalıp çıkaran bir felsefi devrim koşulunda gerçekleşebilir.

Bugün bu savlar bize, kendi soyutlamaları çerçevesinde bile ifade edilmesi kolaymış gibi görünür. Ama günümüz Marksistlerinin içinde çalışmak zorunda oldukları, içinden çıkılmaz teorik-siyasal bileşimden ötürü üretilmeleri hiç de kolay değildir. Burada bir kez daha, sözcüklerin rastlantısal olmayan karşılaşmalarını destek almama izin verilirse, ilk metinlerinin eşiğinde, Althusser'in bambaşka bir "kesinti" yaklaşımına karşı tutum almak zorunda kaldığını anımsatmak isterim: Bu yaklaşım ise ünlü "burjuva bilimi mi yoksa proleter bilimi mi?" sloganının özetlediği bir yaklaşımdır.[30] Görünürde Althusser'in mekanik bir ters-yüz etme sayesinde, *bir kesintinin bir başka kesintiye ikamesini,* yani "sınıf kesintisi"nin yerine "epistemolojik kesinti"nin geçirilmesini amaçladığı düşünülebilir. Buradan da çıkan bir sınıf mücadelesi teorisinin yerine bir teorinin...teorisi getirilmesidir! Sonuç olarak, hiç de şaşırtıcı olmayan bir sarkaç hareketiyle, *sınıf mücadelesinin,* önce içinden çıkarılması için çaba gösterilen bir sorunsala yeniden *"dahil edilmesi"*nin gerektiği ortaya çıkar! Sonuç açıktır: Sıfıra sıfır, elde var sıfır... Gide gide varılan yer çıkış noktasıdır.

Her şeyi böyle görmek ancak bir koşulla mümkündür, en azından birkaç soruna kayıtsız kalmak koşuluyla. Örneğin, "burjuva bilimi" ile "proleter bilimi" konusundaki goşist kar-

(30) Bkz. *Pour Marx,* a.g.e, s. 12: "(...) Felsefi belleğimizde bu dönem, yanılgının her yerde izini süren... ve dünyayı, sınıf kesintisinin tek bıçağıyla, sanat, yazın, felsefe, ve bilimlerle dilimleyen, silahlı entellektüellerin dönemi olarak kalacaktır...". Günümüzde, Dominique LECOURT'un *Lyssenko, histoire réelle d'une science prolétarienne"* (Lyssenko, bir "Proletarya Biliminin" Gerçek Tarihi), Editions François Maspero, coll. "Théorie", Paris, 1976 kitabına ve aynı yazarın Bodganov'un seçkisine yazdığı *La science, l'art et la classe ouvrière* (Bilim, Sanat ve İşçi Sınıfı) adlı önsözüne bakınız, Editions François Maspero, coll. "Théorie", Paris, 1977.

şısavın (ve bunun biraz daha az saldırgan kimi çeşitlemelerinin) *burjuva ideoloji ve felsefesinin tipik* bir "kesintisinin" ya da karşıtlığının biçimsel bir ters-yüz edilmesi olduğu, yani dolayısıyla, özünde muhafaza edildiği sorunu, bunlardan biridir (bu kesinti ise "doğa bilimleri" ile "tin bilimleri" ya da doğa ve tarih, nesnellik ve pratik, şeyler ve insanlar, gereklilik ve özgürlük, vb. arasındaki kesintidir). Bir başka sorun da, devrimci pratiğin, gerçekte bilimsel olan Marksist bir kuram araştırmasının gereğini ve haklarını, onun "teorik" öncüllerine, yani gerçekte pragmatik kanıtlarına, sürekli koşullara bağlı bir politikanın *sonrası*'na indirgeme eğilimine karşı savunmaya bugün, her zamankinden daha fazla ihtiyacı olduğudur.[31] Öyle ki, eskiden olduğu gibi bugün de, sorun hiçbir zaman "sınıf mücadelesi"ni ya da bu mücadelenin üstünlüğünü doğrulama ya da inkar etme sorunu değil, bu mücadelenin teoriyi nasıl belirlediği, özellikle de *kendi öz teorisini nasıl belirlediğidir:* Büyük olasılıkla tüm durumların en zoru olmasına karşın pek çok ucuz felsefenin bize "aleni" olarak sunduğu "özel bir durum"dur (matematik ya da fiziğin teorik pratiği dahilinde sınıf mücadelesinin belirleyiciliğini çözümleme konusundaki gerçek güçlük ne düzeyde olursa olsun, bunu "siyasetin" her yerde hazır ve nazır bulunduğu tarihsel maddeciliğin teorik pratiği içinde çözümlemek daha da zordur).

Bu düzeyde Althusser'in işin en başında ortaya attığı iki

(31) Bkz. L. ALTHUSSER, *22. Congrès* (22. Kongre), François Maspero, Paris, 1977: "(...) Tüm bunlar, tabii ki, kavramın, yani proletarya diktatörlüğünün kuramsal anlamının, "başının üzerinde" olup bitmiştir. Çünkü kuramsal bir kavramın "terkedilişi" (ki -bilmem anımsatmamız gerekir mi?- tek başına, kendiliğinden olarak değil, ancak başka kavramlarla oluşturduğu bütünlük içinde düşünülebilir) siyasal bir karara konu oluşturamaz. Galile'den bu yana, maddeci olan herkes, pek çok çıkarsaması olan gerçek bir sorun üzerine nesnel olarak düşünen bilimsel bir kavramın yazgısı siyasal bir karara konu oluşturamaz." (s. 32-33)

varsayımı etkileyen "tersine dönüş"ün altını çizeceğiz.

*Varsayım I:* Marksizmin sonucunu oluşturduğu "kesinti" son çözümlemede *felsefi bir devrimdir* ("felsefe dahilinde teorik bir devrim"). Althusser -Marx'ın düşüncesiyle- kesintiyi bilimin basit temeli olarak niteleme durumunda kaldığında, sürekli, bunun *iki veçhenin birliğini* (yeni bir bilim, yeni bir felsefe) temsil ettiğini ve bu birlik dahilinde önceki ideolojiyle olan kopma açısından temel olanın felsefi veçhe (bu kesintiyi olduğu gibi *düşünmek* zorunda olan veçhe) olduğunu savunuyordu. Nitekim:

*Varsayım II:* Felsefenin özgül "nesne"si, aynı pratik dahilinde, bilimle ideolojinin, bilimsel olanla, ideolojik olanın ayrımı, ayrım çizgisiydi. Althusser hep bunu savunmuştur. Marksizm kendine özgü bir felsefeyi, gerçek bir felsefi devrimi (ki resmi Marksist ideolojiler bunun hüzünlü birer karikatürüdür) sahiplenmişse ve bir bilim (önceden verilen bir konunun, "tarih"in bilimi) olamıyorsa, bunun nedeni, onun, yalnızca egemen ideolojiyle mücadele dahilinde ve bu mücadele aracıyla oluşmasıdır; egemen ideoloji ise kendi öz "hakikatler"inin (yanlış ya da yanılsama biçiminde) inkarına indirgenemez. Çünkü egemen ideolojinin -iç çelişkileriyle birlikte- gerçek bir tarihsel gerekliliği vardır ve bilimsel bilgi (hatta sosyalist devrim) karşısında basit bir biçimde ortadan kalkmaz.

Althusser, Marx'ın böylesi bir ifadesinden yola çıkarak ideoloji ve pratiğin (yani mevcut durumun *yeniden üretimiyle dönüşümünün) dolaysız* karşıtlığını ele aldığını düşündüğünde, bu felsefi devrimin bizzat kendisini, sözcüğün bir başka "genel" anlamıyla, "bilimsel" olarak tanımlamıştır. Bu düşüncenin en uç noktasında "her bilimin, içinden çıktığı ideolojinin bilimi" olduğunu öne sürmek zorunda kalmıştır:[32] Bilimci po-

(32) Bkz. *Lire le Capital*, a.g.e, s. 53, Cilt I. Spinoza'nın felsefesinin önemli bir izleğini yeniden ele alan bu ifade P. MACHEREY tarafından önerilmiştir. *"A propos de la rupture"* (Kesintiye dair), in *La Nouvelle Critique*, Mayıs, 1965.

zitivizmin olanaksızlığı böylece ifade edilmiş olmaktadır (ki bu görüş daha çok her bilimin, içinden çıktığı ideolojinin *cehaleti* olduğunu savunur. Buradan hareketle, "her tür bilimin": 1) İdeolojinin *eleştirisi* 2) İdeolojinin (tarihsel) gerekliliğinin *kabulü* 3) Bilgisizlik ve yanılsamalar üreten mekanizmasının tanınması, olduğunun anlaşılması gerekir. Buradan da, "her tür bilimin", kendisiyle birlikte verili bir bilimsel saha için bu üçlü eleştiri-kabul-tanınma işleminin gerçekleşeceği yöntem üzerine düşünecek bir felsefi devrimi de sürükleyeceği sonucuna varılır. Ama biçimsel olarak, gerçekten de, bilimsel bilgi tarafından kendi öz pratiği çerçevesinde oluşturulan "alan değişimi"ni açıklamak için bir güvence kertesine (bir "hakikat ölçütü"ne) başvurma gereğini ortadan kaldıran bu tez, tüm epistemolojik kesintilerin aynı modelin kopyeleri olduğu, hepsinin birbiriyle aynı değeri taşıdığı sonucuna varır. Bu da, daha önceden görmüş olduğumuz gibi, yine de ikinci dereceden bir güvencedir.

Tersine, Althusser, "kesintiler"in, özgül ve teorik pratiğin tekbiçimsel bir sürecine indirgenemez olduğu sonucuna vardığında,[33] açıkça, tarihsel maddeciliğin, bu deyimin, daha önce söylenmemiş ve *kendisi de devrimci olan* bir anlamında "bilim" olduğunu ortaya koyabilmiştir. Toplumsal oluşumlara ilişkin Marksist bilimin bu özelliği üzerine sistematik olarak düşündüğünde (Marksist bilim, *genel olarak* ideolojiyle

(33) Michel Pécheux bu düzeltmeyi, aşırı derecede kısa bir metinde getirmişti: Devrimci bilimsel bir sorunsal, çıkış alanından, yeni alanlara çıkarıldığında, hemen bilimsel kavramlar üretmez, tersine, "epistemolojik engeller" yaratır. (Bkz. M. FICHANT, M. PECHEUX, *Sur l'histoire des sciences,* (Bilim Tarihine Dair), Editions François Maspero, coll. "Théorie", Paris, 1969). Bu noktaya kesinlik kazandırmak için, G. Canguilhem'in örneğinde olduğu gibi, bilimsel kavramların bir daldan diğerine "ithal"i ve "tabiyet değiştirmesi" (ya da değiştirmemesi) sorunlarını, bilim tarihinin merkezinde görmek gerekir. Özel bir tartışma gerektiren, Canguilhem'in bu sorunsalı, bizce, Bachelard'cı "bölgesellik"in yeniden temellendirilmesini oluşturmaktadır.

değil, farklı biçimlere bürünse de, belli *bir* ideolojiyle -egemen burjuva ideolojisiyle- bir kopmaya işaret etmekle birlikte, ideolojilerin basit bir eleştirisinin gerçekten ötesine giderek, bunların tarihsel gerekliliğini kabul edebilen ve ideolojinin *genel* mekanizmasının çözümlemesini yapabilen tek teoridir), baştaki iki varsayım, tamamen ortadan kalkmasa bile, ciddi biçimde içerik değiştirmek zorunda kalmıştır. Felsefi devrim, epistemolojik kesintinin zorunlu olarak tamamlanması ve iç yaptırımı olacağına, *Marx'ın* (özel) *durumunda,* bu kesintinin başlangıç koşulu olmuştur. Dolayısıyla bu felsefi devrimin (Marx'ın "Hegelci" ya da "Hegelcilik karşıtı" formülasyonlarının ötesinde) izlenmesi, Marksist bilimsel kuramın gelişiminin (hatta onun yeniden ele alınmasının ve yeniden inşasının), her zaman, bilimsel teoriyle devrimci pratiğin "kaynaşması"nın değişkenliklerine bağımlı olması çerçevesinde, bu gelişimin hep süregiden bir koşulu olarak görülmek durumundadır. Dolayısıyla, bizzat Marksist felsefe, maddi bir "nesne"nin teorisinin gelişimi olarak değil, belli tarihsel koşullarda, yoğunlaşmış biçimiyle egemen ideolojinin egemenliğini ortaya çıkarmak ve dağıtmak için "sınıf mücadelesinin teori içinde" izini (hatta, bazı kabul gören sınıf mücadelesi görüşlerine karşı) süren "yeni bir felsefe pratiği" olarak (John Lewis'e Yanıt) ele alınmalıdır. İşte asıl o zaman *felsefe* -sınıf mücadelesinin belli bir biçiminin "mekanı"nı oluşturan toplumsal bir pratik ve kerte olarak- hiçbir oluşum ya da onurlandırılma ayrıcalığından yararlanmaksızın, tarihsel bilgi alanında *bir nesne* durumuna gelir: Pratiğinin dönüştürülmesi ve işlerliğinin sağlanması için, ideolojinin bu özel tarihsel biçimini oluşturan felsefenin doğasını *tanımak* gerekmektedir.

Sonuçta, tek bir sözcükle bu açıklamanın çıkış noktasına geri dönecek olursak, böylesi bir tez, kuşkusuz -ama bunun

olgular çerçevesinde kanıtlanması gerekmektedir- öteki bilimlerin aralarındaki ilişki sorununun yer değiştirmesine, oluşumlarına, bilahare gelişmelerinin ideolojik koşullarına yardımcı olabilir; Çünkü aynı zamanda, çok genel olarak böylesi bir sürecin çelişkisel bir pratik, belli ideolojik oluşumlarla ("bilim öncesi") kopma olarak tasarlanmasını önermektedir. Ama bu, kavram üretiminde, araştırmanın eklemlenmesinde, teknolojinin ve bilimsel pedagojinin uygulanımında engelleyici veya hareket ettirici rolü bilim tarihinin temel sorunu olarak ortaya çıkacak olan yeni ideolojilerin (birbirini izleyen "bilimsel ideolojiler") oluşumu çerçevesinde gerçekleşen bir kopmadır. Doğruyu söylemek gerekirse ve "epistemolojik kesinti" kategorisinin programlı bir biçimde saptadığı *farklılıklar sistemi* dikkate alındığında, bundan böyle böylesi bir soruşturmanın, bizzat tarihsel maddeciliğin ilerlemesinden bağımsız olarak gelişemeyeceği görülür.

## Tamamlayıcı not: Thomas Kuhn'un görüşlerine dair

Yukarıda, Bachelard'ın "geri dönüşlü" bilim tarihi yaklaşımıyla "bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi"ne maddeci bir biçimde müdahale ettiğini belirtmiştim. Bu aynı zamanda, genel anlamda felsefe dahilinde de, açık biçimde tavır alıştır. Bunu anlamak için, Th. S. Kuhn tarafından önerilen ve bugün, pek çok ülkede, filozofların ve mantıkçıların zorunlu referans noktasını oluşturan bilim tarihi kuramıyla paralelliğini belirtmek yeterlidir.[34] Lecourt'un "Gece Gündüz Bachelard" kitabının kısa bir bölümünde belirtmiş olduğu gibi (s. 151-152), iki yazarın ortak olarak sahip olduğu "sürek-

(34) Bkz. Th. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Bilimsel Devrimlerin Yapısı), 1. Baskı, 1962, Geliştirilmiş 2. Baskı 1970, The University of Chicago Press.

sizlik yanlısı" konumun görünümü altında, bir süre sonra bilimsel bilginin *nesnelliği* üzerine bir tez ortaya atan ve bu nedenle de, zorunlu olarak, bunun tarihini bir diyalektiğin ve etkin bir dönüşüm çalışmasının mekanı olarak düşünen bir görüşle (Bachelard'ın görüşü); tersine, *toplumbilimci* ve kaba konvansiyonalist tezler ("disiplin kalıpları" olarak "bunalım"ların ve "devrim"lerin olgunlaşmasına kadar dahi bilim adamının çalışmasını düzenleyen ve tümüyle duygusuzlaştırılmış olduğu söylenen bir bilimsel topluluk tarafından "ortak değerler kümesi" olarak tanımlanan "paradigmalar") üzerine kurulu olan ve aynı zamanda hem deneyci, hem soyut, hem de eklektik bir psikoloji uğruna (oyunsal *puzzle solving* psikolojisinden, *Gestalt* kuramına ve özne olarak bilimadamının, nesneler dünyasının seçmeci bir "görüşü"nün memuru olduğu "dünya görüşleri" psiko-sosyolojisine değin), bilimsel çalışmanın gerçekliğini reddeden görüşün (Kuhn'unki) uyuşmazlığı ortaya çıkar.

Bu karşılaştırma bize, *süreksizlik* temasının kesinlikle tek başına bilim tarihi konusunda net bir görüşü tanımlamaya yetmediğini göstermesi açısından, son derece öğreticidir. Deneyim sonucu, tersine, bunun çelişkili, zayıf, birbirinin tamamen karşıtı kullanımlara açık bir tema olduğu ortaya çıkar. Önemli olan, genel "süreksizlik" düşüncesi değil, süreksizlik türüdür.

Gerçekte Kuhn'un ve diğerlerinin, başlangıçta bir sancak gibi açtıkları bu "süreksizliğin" sınandığında, olabildiğince yapay olduğu ortaya çıkar. Kuhn, görünürde, gelişen birikimler aracılığıyla oluşan tarih, yani tamamen "nicel" tarih görüşünü, *"normal bilim" olarak adlandırdığı,* ve geliştirdiği düşüncenin temel nesnesini oluşturduğunu bizzat kendisinin söylediği, *şey çerçevesinde bütünüyle onaylamak* üzere reddetmektedir. Kuhn'un "bilimsel devrimler"i daha ziyade as-

gari bir süreksizlik ya da bilimsel etkinliğin deyimin tüm anlamıyla *aşırı muhafazakâr* bir kabulünü benimsetmek için bir karşıtlığa (geleneksel olmaktan çok karşıtlık) başvurması gereken (belli oyun kuralları çerçevesinde bir bilmece çözümü: Kuhn bunu *the performed box* diye adlandırır) bir kopma olduğu söylenebilir.

Süreksizlik kavramı Kuhn'da o denli ilkel ve basittir ki, kendi uygulanımında erir gider. Kuhn, betimlemelerine, bilimsel bilgiye dev alanlar açarak ya da belli bir dalın tüm kavramsal sisteminde devrim yaratarak, bilim tarihinde *çığır açan* buluşlara (Kopernik, Galile, Lavoisier, Einstein) - ikinci elden- değinerek başlar. Öte yandan tüm bu büyük başlangıçların kendiliğinden dahil edildiği "deha" mitoslarını gereğinden fazla eleştirmeyi de düşünmez. Ama toplumbilimsel-epistemolojik tanımlaması (yine ikinci elden) kısa sürede bilimsel işbölümünün yarattığı her alt grup ve alt-dal *düzeyinde "süreksizlikler"in sayısını arttırmakta gecikmez* (Kuhn burada da, "tarihçi" olmasına rağmen, toplumsal olduğu kadar teknik de olan bu işbölümünü tarihsel olarak çözümlemeye çalışmaz):

*'A revolution is for me a special sort of change involving a certain sort of reconstruction of group commitments. But it need not be a large change, nor need it seem revolutionary to those outside a single community, consisting perhaps of fewer than twentyfive people. It is just because this type of change, little recognized or discussed in the litterature of the philosophy of science, occurs so regularly on this smaller scale that revolutionary, as against cumulative, change so badly needs to be understood... Nothing important to my argument depends, however, on crises' being an absolute prerequisite to revolutions; they need only be the usual prelude, supplying, that*

*is, a selfcorrecting mechanism which ensures that the rigidity of normal science will not for ever go unchallenged.*[35]

Gerçekte, Kuhn'a göre "süreksizliği" belirleyen, kavranamaz olmasıdır: Süreksizlik, bilim tarihinin kabaca çağlara ayrılması durumunda belirgin bir biçimde görülse de tarihsel ayrıntıya yaklaşıldığında yokolur; araştırmanın ufak olayları düzeyinde "küçük" şekliyle görülse de *progress through revolution* tanımlanmak istendiğinde uyumsal evrimin düzeni içinde ortadan kaybolur (burada Kuhn, anlamlı bir biçimde, bir düşünceler tarihi "Darwinciliği" ile oynaşır).

Ama asıl olağanüstü düzeyde ele verici olan, Kuhn'un "süreksizlik" fikrinin ayrıntılarını belirleyen ve düzelten bir fikir olan *geri çevrilmezlik* konusundaki tereddüt ve yarım yamalak itiraflarıdır. Bachelard'ın epistemolojisi, bilimsel olayların geri çevrilmezliğinin ve epistemolojik kopmaların örnek bir kuramıdır: "Miadı dolmuş" bilgiyle "onaylanan" bilgi arasındaki ilişkide geri çevrilmezlik, "onaylanan"ın içinde ve uğradığı dönüşümlerde geri çevrilmezlik. François Regnault'nun yerinde ifadesini kullanacak olursak[36] kopmalar

(35) *The structure...* a.g.e, s. 181: "Bence devrim, kollektif normların belli bir yeniden oluşturulma türünü içeren, özel türden bir değişimdir. Ama bunun çok büyük bir değişim olması ya da yirmi beş kişiyi bile aşmayabilecek, özel bir topluluğun dışında kalan kişilere devrimci olarak görünmesi şart değildir. İşte tam da, küçük ölçekte, düzenli bir biçimde ortaya çıkan bu tür değişimler bilim felsefecileri tarafından nadiren kabul görüp tartışıldıkları içindir ki, birikimle değil de devrimle değişimin ne olduğunu açıklamak bu denli önem kazanır. (...) Buna karşılık devrimler için gerekli bir önkoşul olarak bunalım fikri benim savım açısından pek önemli değildir; bunalımların, normal bilimin, katı ve kararlı bir biçimde, hiç sorgulanmadan kendini tekrarlamasını engelleyen düzenleyici mekanizmayı doğurarak, devrimleri, genel anlamda, hazırlamaları yeterlidir."

(36) François REGNAULT, *Cours de philosophie pour scientifiques*, (bilim adamları için felsefe dersleri), Ecole Normale Supérieure, 1968, teksir halinde.

"geri dönmeme noktaları"dır ve bu geri dönmeme noktaları, tam da, başlangıçtaki bir kopmadan çıkan kuramsal kavramların da yeni bir kuram çerçevesinde *yeniden kurulduğu* andan itibaren kesin olarak ortaya çıkar: Kopernik'in astronomik ve Galile'nin mekanik kavramları işte bu anlamda, Newton'un kuramı çerçevesinde yeniden kuruldukları andan itibaren,[37] Newton'un kuramının kavramları ise, daha sonra Einstein'ın göreceliğin kavramsallaştırılmasını yeniden kurduğu andan itibaren onaylanmıştır.[38] Oysa Kuhn'da, bilimsel "grup"un öznel olarak, eskilere oranla *daha yeni* kuramlara atfettiği "üstünlüğü" doğrulamak için öne sürülen çeşitli gerekçelere rağmen, hiç de bu türden bir gereklilik yoktur: Birbirini izleyen "devrimler" birbirlerinden tamamen bağımsızdır, bunlar ancak kendilerinden önceki "paradigma"nın sınırlarıyla açıklanır ve birbirleriyle eşdeğerdir. Aristo'nun fiziğiyle Galile'nin dinamiği arasındaki ilişki, Newton'un mekaniğiyle göreceli mekanik arasındakiyle tamamen aynıdır, yani belirlenme oranı aynı derecede düşüktür (Bkz. Bolca yorumlanan, Lavoisier öncesi ve sonrası kimya örneği): Bunlar farklı "dünya görüşleri"dir, işte o kadar. Bu durumda Kuhn'un sonuçta, anlatımının duyarlı noktalarında, bilimsel düşüncelerin geri çevrilebilirliği ya da geri dönüşü izleğini yeniden devreye sokması şaşırtıcı mıdır? Newton, Descartes'ın ötesinden Aristo'ya kadar, quantum kimyası bir "nitelik kimyası"nın Lavoisier öncesi sorunlarına yeniden kavuşur, vb. yani Canguilhem'in, övgücü bir bilim tarihi izleklerini nasıl billurlaştırdığını pek güzel gösterdiği, klişeleşmiş *haberci* sorunu karşımıza çıkar. Kuhn'un konumunun anlamı, işte bu

(37) Bkz. G. CANGUİLHEM, "Galiee: la signification de l'oeuvre et la leçon de l'homme" (Galile, yapıtının anlamı ve insan olarak verdiği ders), in. *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, a.g.e, s. 37 vd.

(38) Bkz. G. BACHELARD, *La valeur inductive de la relativité* (Göreceliğin tümevarımcı anlamı), Vrin, Paris, 1929.

noktada kendini ele verir: "Süreksizliği" ortaya atmak ama, geri çevrilmezliği, bilimsel bilgilerin nesnelliğinde, bilim öncesi düşünceyle bilimsel bilgi arasındaki kopmanın kendi türünde (her bilme bölgesi için) *tek* olma niteliğinde yeraldığından dolayı reddetmek. Dolayısıyla, güncel bilimsel etkinliğin bağrından çıkarak bilimsel kavramlarla bilim öncesi kavramlar arasındaki farkı hakikatle yanılgı arasındaki uyuşmazlık olarak saptayan hakikatin "tekerrür" niteliğini reddetmek.

# 2
# Bir kez daha sus Althusser![*]

Evet, bir kez daha sus, çünkü senden sözedeceğiz. Öyle ya bunu biz yapmazsak kim yapar ki? Hiç kimse konuşmaz, sana seslenmezse, sen de sonsuza değin susmak zorunda kalırsın, hem de yalnızca "kalabalıkta" değil, yalnızken de susmak zorunda kalırsın.

Böyle mi başlamalıydım acaba? 1984 ya da 1985'te Althusser: "Hepiniz benden sözediyorsunuz! Herkes bana benden sözediyor, benim hakikatlerimi söylüyor. Bir tek benim söz hakkım yok." demişti. Ve bu doğruydu. En azından özel görüşmelerde böyleydi çünkü cinayetin gerçekliği ve delilik kuşkusu dostluğu saptırıyordu. Kalabalık içinde bu durum çok daha açıktı ama daha da çelişkili bir biçimde ortaya çıkıyordu. Althusser'den *sözedilmezdi,* katiyen sözedilmezdi...

(*) Bu metin, *Kultur Revolution* dergisinin Ekim 1988, No. 20 sayısı için yazıldı "Althusser, ein Denken an den Grenzen", L. ALTHUSSER'in 70. yaşgününe saygı olarak çıkarılan özel sayı. Fransızca olarak, *Les Temps Modernes*'in, No. 509'unda yayımlandı, Aralık, 1988.

Ama, emin olun rastlantı eseri kendisi konuşma riskini göze aldığında, o zaman gayet güzel söz edilirdi. Yoğun bir biçimde, tıpkı 1980 sonu ya da 1981 başında, Helène'in ölümüne ilişkin yorum ve yargılarda bulunmak, törensel teşhirlere ya da matemsel özürlere başvurmak için nasıl *sözedildiyse* öyle sözedilirdi. Sorbonne'da bir profesör kürsüde "Bu felsefenin cinayet olduğunu size söylememiş miydim" dedi. Eski dostlar "karısı ona zorbalık yapmıyordu" dediler (ne var ki sonuçta onun kurbanı oldu). Ama sekiz yıldır, tek tük dil sürçmesinin ancak bozduğu bir suskunluk hüküm sürüyor. Kimilerine göre bu, rahatsızlığın suskunluğu. Bu olayların olup bittikten sonra öz tarihlerine ne gibi bir anlam yüklediğini düşünen bazı kişilere göreyse dehşetin suskunluğu.. Başka yerlerde bu suskunluk stratejikti: Altmışlı-yetmişli yılların yapısalcılığına karşı, yeni yayımlanan başarılı bir yergi bu akımın Fransa'daki Marksist değişkesinin temsilcisi olarak Bourdieu'yü göstermiyor muydu? (O da bu armağanı pek güzel değerlendirdi doğrusu!)

Üstelik bu suskunluk, fırsatını bulduğunda dikkat kesilir: "Marksist filozof" herhangi bir hastane dışına çıkmaya görsün, gazeteler hemen skandal yaratır ve onu, kendilerini toplumun adalet tellalları olarak gören kişilere hedef gösterirler. Evet Althusser hem sus, hem de saklan, kendi kendini hapsettiğin cehennemin herkesten gizli kalması için elinden geleni yap. Öyle ki, öz dostların, sayıları olabildiğince az olan dostların, dehşet içinde, seni ancak orada ve olabildiğince seyrek bulabilsinler. Anıların, yaşamöykülerinin, klinik araştırmaların yayımlanmasını bekle. Böylece bu suskunluğun senin öz suskunluğun mu yoksa sana dayatılan bir suskunluk mu olduğu sorusu iyice yanıtsız kalsın.

Althusser'in suskunluğu Hölderlin'in, Nietzsche'nin, Artaud'nun suskunluklarıyla, o Foucault'nun hayran kaldığı

"yapıt vermeme" durumuyla karşılaştırılabilir mi? Ama, belki de tek bu özelliği sayesinde tarihe geçecek olan cani filozof, cinnet geçiren filozof ya da şairle aynı görünümü sunmaz. Rastlantısal iyi niyet gösterilerinin "görmek isteyen" herkesin karşısına çıkardığı tuhaf sorular da buradan kaynaklanmaktadır: *Althusser ne yapıyor? Çalışıyor mu? Yazıyor mu? Genel durum* hakkında ne düşünüyor?

Althusser'in suskunluğu tıpkı karısının ölümü gibi, ne "özel" (şahsa ait) ne de "genel"dir (kamuya ait) (Tıpkı önerdiği tanıma göre "devletin ideolojik aygıtları"nın "özel" ya da "genel" olmaması gibi). İşte bu nedenle, siyasal bir yanı vardır. Daha doğrusu, ona indirgenmese bile, zorla, siyasetten, siyasetin sonuçları ve bugünkü durumundan bir şeyler almıştır. Bu suskunluk, canlı canlı gömülen bir adamın, felsefe ve siyasetin içinde yaşayan bir canlı cenazenin suskunluğudur.[1]

Tüm bunların biraz fazla ölüm koktuğunu söyleyebiliriz. Ama olgular böyledir. Burada herhalde o olguların sonuçlarını görmezlikten gelinmesini beklemiyordunuz. Her neyse, en azından ben şahsen böyle bir şey yapamam.

Yaşayan bir ölüden nasıl sözedilir? Bir ölü olarak mı, yoksa yaşayan biri olarak mı? Dilde *hangi zaman* kullanılır? Geçmiş zaman mı, şimdiki zaman mı? "Althusser diyor ki..." mi denir, yoksa "Althusser diyordu ki..." mi? Hatta, neden olmasın, gelecek zaman mı kullanılır? (Belki de "Althusser diyecek ki...") Pekiyi ondan sözederken hangi şahsı kullanacağız? Bir "durum"dan, tarihi bir kişilikten ya da çok saygın bir profesörden sözeder gibi "O" mu diyeceğiz, yoksa bir dostla, bir yoldaşla konuşuyormuş gibi "sen" mi diyeceğiz? Bura-

(1) Anımsayacak olursak, 1968 sonrasında, böyle birisi daha vardı: Waldeck Rochet. Althusser *Elements d'autocritique*'ini ona atfetmiştir. "Spinoza'ya hayran olan ve bana, 1966 yılının bir Haziran gününde, uzun uzun ondan söz etmiş olan Waldeck Rochet'ye"

da "sen" gibi kullanılabilecek bir "o" bulabilmek için ne yapabiliriz?

Son olarak da, (onunla) neden sözedeceğiz? Dikkat etmediğimiz takdirde bir yazgı görünümü alacak şeylerden başlamamak pek zor görünüyor.

Althusser'in sanki acımasız bir gücün zorlamasıyla, yapmış olduğu şeyleri "yıktığının", "bozduğunun" bilincine ne zaman vardım? Uykusuzluktan bittiği, haftalardır sanrıların eşiğine gelmesine neden olan ilaçlarla dopdolu olduğu o 1980 Ağustos'unda bana gayet anlaşılır bir biçimde "İntihar etmeyeceğim, daha kötüsünü yapacağım. Yaptıklarımı, başkalarının ve kendi gözümdeki benliğimi yıkacağım" dediğinde mi? (Bu yıkımın aynı zamanda bir başkasının da yıkımı olacağından neden hiç kuşkulanmadım?)

Aslında bu durumu (ancak her şey olup bittikten sonra farkına varmış olsam da) çok daha önce, kesin söylemek gerekirse, 1976 Haziran'ında bana elyazmalarını yolladığı "yayımlanmamış" makalesini okuduğumda anlamıştım. Kısaca konuyu anımsatmak isterim.

Althusser, Fransız-Amerikan-Sovyet ortak organizasyonu olan, hazırlıkları birkaç yıl süren ve sonunda Tiblis'te düzenlenen bir "Bilinçdışı Sempozyumu"na davet edilmişti. Oraya gitmedi ama önceden Sempozyum'un Fransız yetkilisine (Dr. Leon Chertok) "Dr. Freud'un Buluşu" adlı uzun ve bol gerekçeli bir metin iletti. Aynı anda, her zaman yaptığı gibi bu metnin bir kopyesini birkaç dostuna yollayarak, içerik ve biçim konusundaki görüşlerini almak istedi. Bu dostlardan biri bendim, diğerleri de -sonradan öğrendiğime göre- Elisabeth Roudinesco, Jacques Nassif ve Michel Pécheux'ydü.

Onların üçü de metni yanlış ve tehlikeli bularak Althusser'i yazıyı bu şekliyle yayımlamaktan caydırmışlar. Althus-

ser, onların gerekçelerini yeterli mi bulmuştu yoksa bu kişiler onun kendi pişmanlığına öncülük mü etmişlerdi bilemiyorum. Ama sonuçta, metnini geri çekip, yerine bir başkasını verdi.[2]

Bana gelince, -psikiyatrist ve psikanalistler arasındaki kuramsal tartışma ve güç dengeleri hakkında pek bilgim olmadığından- benim dikkatimi çeken ve bir süre sonra bende bir rahatsızlık duygusu uyandıran başka bir noktaydı. Metni okudukça, cümleler bende, daha önce okunmuş izlenimi uyandırıyordu. Sonuçta, kendi kendime, Althusser'un bu cümleleri, gerçekten de *eskiden yazmış* olduğunu düşündüm. Nerede yazmış olabileceğini kestirmek pek zor değildi, böylece 1964'te yazdığı[3] o ünlü "Freud ve Lacan" makalesine baktım, uzun gerekçelendirme bölümlerinin ve ifadelerin gerçekten de aynı olduğunu farketmekte gecikmedim. Aradaki tek fark, vardığı *sonuçların* taban tabana zıt olmasıydı. 1964'te yazdığı metin, Freud'u gerçek anlamda okuyabilmemizin Lacan'ı okumaktan geçtiğini gösterirken ("Lacan yalnızca Freud'un kavramlarını düşünmekte ama onlara bizim bilimselliğimizin, yani olabilecek tek bilimselliğin biçimini vermektedir"), 1976'da yazdığı ikiz yazı ise Lacan'ın, Freud'ün kuramının yerine *başka* bir kuram koyduğuna işaret ediyordu (Freud'cu olmayan bir belit üzerine kurulu bir "psikanaliz felsefesi": Bilinçdışı bir dil gibi eklemlenmiştir"). 1964'teki metin uygun olmayan bir biçimde de olsa psikanalizin bir bi-

(2) Almanca çevirisi "Über Marx und Freud" adı altında, *Ideologie und ideologische Staatspparate, Aufsätze zur marxistischen Théorie*'de yayımlanmıştır, VSA, Hamburg/West-Berlin 1977, s. 89-107. "La découverte du Docteur Freud" (Doktor Freud'un Buluşu), 1984'te, Althusser'in izni olmaksızın, Dr. Chertok tarafından *la Revue de la médecine psychosomatique et de psychologie médicale*'de (Psikosomatik Tıp ve Tıbbi Psikoloji Dergisi) yayınlanmıştır, No. 2, 1983, C. 25, Privat editeur, Toulouse, s. 81-97.

(3) Kısa süre önce *Positions*'da yeniden yayımlanmıştı, Editions Sociales, 1976, s. 9-34.

lim olduğunu ve soyutlamalarının" (yani psikoloji-ötesi kavramlarının), "nesnelerinin özüne uygun bilimsel kavramlar"[4] olduğunu açıklarken, 1976'da yazılan metin Fred'cü yöntemden sapmaların, onun buluşunun kılık ya da biçim değiştirmesinin (Adler ve Jung'da olduğu gibi Lacan'da da) ortak kökünün, bir "bilimsel bilinç dışı kuramı"nın güncel olarak mümkün olacağına duyulan inanç olduğuna işaret ediyordu. Böylece Althusser kendi kendisine gönderme yapmıyor, ilk gerekçelendirmesini düzeltmiyor ya da tersine çevirmiyor ama aynı sözcükler, hatta bazen aynı tümcelerle, tıpkı kendi görünmez ifadelerinden yola çıkarak, söylediğinin tam aksine ulaşmaya çalışan birisi gibi, kara dediğine ak dedirtiyordu... Onun önünde bu tuhaf çakışmalardan sözettiğimde, çok iyi anımsıyorum, bana, nasıl olsa metnin geri çekileceğini söylemişti.

Bu olayı, taşıdığı özel önem ve tarihinden ötürü aktardım. Yoksa 1976 ile 1978 arasında, kamu önünde açığa çıktıkları, ve pek çok kişinin gözünde, Althusser'in anahtarlarını elinde tuttuğuna inandığı "Marksist kuram"la ilgili oldukları için okurların kafasını büsbütün karıştıran başka metinler de vardı. Bununla ilgili ifadeleri "İşte nihayet Marksizmin bunalımı" (1977 Kasım'ında Venedikteki Kollokyum'da verilen tebliğ)[5] yazısında ve *Il Manifesto* gazetesinde çıkan ve o tebliğin devamı niteliğinde olan söyleşide (La questione dello stato oggi e nella trasizione", 4 Nisan 1978),[6] ayrıca

(4) Bu ısrar, özellikle, "somut" pratiği, "soyut" kuramlaştırılmasının psikanalizinden kurtarmak isteyen Politzer'i hedef alıyordu. "Doktor Freud'un Buluşu"nda Althusser, tersine, metapsikoloji sözcüğünün (bilinçdışının bilimsel olarak kuramlaştırılmasının olanaksız oluşunun) "bir itirafı ve kuramsal bir tanısı" olarak ele alınabileceğini yazar.

(5) Il Manifesto seçkisinde yeralan Fransızca metin: *Pouvoir et Opposition dans les sociétés post-révolutionnaires* (Devrim Sonrası Toplumlarda İktidar ve Muhalefet), Le Seuil, Paris, 1978.

(6) Aa. Vv. *Discutere lo Stato*'da yeniden yayımlanmıştır, De Denato, Bari 1979; *Dialectiques* dergisinde Fransızca, No. 23 (1978)

Garzanti Ansiklopedisi için yazdığı "Günümüzde Marksizm" makalesinde[7] ve nihayet *Komünist Partisi'nde artık devam etmemesi gereken şeyler* (1978'de *Le Monde* gazetesinde çıkan makalelerden hareketle) broşüründe[8] bulmak mümkündür.

Garzanti Ansiklopedisi'nde çıkan yazı (bu yazıda Althusser birkaç paragrafta Marksist kuramı yönlendiren bir "özgüllük" düşüncesiyle ilgili nihai yorumunu yapar) özellikle ilginçtir. 1965'te yazılan *Marx İçin*'in açmış olduğu o çok parlak tartışmayı kapatır. Bu önsöz, siyasetin üstünlüğü konusundaki belli bir görüşün (Stalinci, ama aynı zamanda da "Fransız" yani, tercihe göre, Jakoben görüşün) kuramsal çalışmayı geri çevirmesini eleştirir ve Lenin'i, Marksist kuramın -devrimci bilimin- işçi hareketine ancak kendi koşullarıyla bağlarını koparan[9] entellektüeller tarafından *ithal edilebileceğini* savunan Kautsky'nin savını ortadan kaldırdığından ötürü övgüye boğar. Bunun sonucu olarak, bu önsöz "burjuva bilimi" ile "proleter bilimi" arasındaki ayrımı kesinlikle reddeder. *Aynı* "kesinti" ve "alan değişimi" eğretilemelerini (metaforlarını) geliştiren 1976-1978 yıllarında yazılmış metinler ise, tersine, Marx'ın biliminin devrimci niteliğinin yalnızca Marx'ın, işçi hareketinin içine girerek ve bu hareketin militanları, ve onların aracılığıyla kitleler tarafından *eğitilerek* (tıpkı aynı biçimde, Althusser başka bir yerde de, Freud'un histerikler tarafından eğitilmiş olduğunu söyleyecektir) "proleterleşmiş olmasından" (Makyavel'in hükümdar-

(7) İtalya'da da *Quel che Deve Cambiare nel Partito Comunista*'da da Fransızca olarak yayınlanmıştır, Garzanti, Milano, 1978.

(8) Editions François Maspero, Paris, 1978.

(9) Bkz. aynı zamanda, aynı anlamda *Lire le Capital*, 2. Baskı, Cilt I, s. 180. "Über Marx und Freud"da (in Ideologie und ideologische Staatsapparate..., a.g.e, s. 96'da, Althusser, hiç tereddütsüz şöyle yazar: "Ich war immer davon überzeugt, dass diese Formulierung unglücklich ist.. -Bunun talihsiz bir formülasyon olduğunu hep düşünmüşümdür...-

ları anlayabilmek için insanın "halklaşması" gerektiğini söylemiş olduğu gibi) kaynaklandığını belirtirler.

Bu metinler -bunların tümü, FKP tarafından proletarya diktatörlüğünün terkedilmesiyle 1976'da başlayan tartışmalardan ve Marksizmin bunalımının, Stalincilik tarafından hem "yeniden harekete geçirilen", hem de "durdurulan" ya da "içe atılan" özgün bir bunalım olduğunun kabulünden sonra kaleme alınmıştır- kuramın dışarıdan ithalini mutlak bir biçimde reddeder ve bu davranışta komünist parti aygıtlarının, kitlelerden ve kendi öz işçi militanlarından ayrılarak, entellektüllerin de yardımıyla onların (kitlelerin) üzerinde egemenlik kurmasını haklı gösteren uygulamalarının açığa çıktığını ifşa eder. *Marx İçin,* entellektüellerin *"proleter olarak doğmamış olmaları*ndan ötürü" sahip olduklarını düşündükleri "imgelemsel borç"tan ve bu borcun, parti tarafından, kendi öz kuramsal kültürü ve tarihi çözümlemek için sahip olduğu somut yeteneğin aleyhine, nasıl onları ehlileştirmek için kullanıldığından sözeder. Bu andan itibaren Althusser, partinin pragmatizm, dogmatizm ve oportünizm davasını, kitleleri küçümsemesinde ve dolayısıyla da onların deneyimleri ve öz mücadeleleri konusunda söylediklerini (özellikle de, söylemediklerini) "dinleme" konusundaki yetersizliğinde görecekti. Ve entellektüellerin işinin "halka hizmet etmek" değil (çünkü bu çoğunlukla entellektüellerin halkı kullanması sonucunu doğurur), *kitlelere,* hem sağlam hem de suskun olan ama onsuz, ta en başında kendi "bilimsel" kuramlarının asla varolamayacağı *(eleştirel* bir kuram olarak) sözü iade etmek olduğunu belirtiyordu.

Sonuç olarak, bunalımın baş belirtisini ve onun bilinçdışını Lenin'in söylediklerinde buluyordu: "Marx'ın kuramı her şeye kadirdir çünkü gerçektir". Oysa, bir iki farkla, 1965'ten 1975'e değin bu ifadeyi, Marksizmin, doğrulanma ölçütleri

(siyasal başarı ve başarısızlıklar) hep sınıf mücadelesini açıklayıcı bir kuram gerektiren (bu mücadeleyi doğurmaktan iyice uzak) *nesnelliğinin* kışkırtıcı ve riskli bir ifadesi olarak görüyordu. Bundan sonra, aynı şeyde, kuramın *özerkliği yanılsamasının,* kendi kavramsal oyunu ("sergileme sırası"nın biçimsel mantığı) ve onu taşıyanların toplumsal işlevi tarafından beslenen en azından ikircikli ifadesini buluyordu; o yanılsama ki, en iyi olasılıkla idealizmde, en kötü olasılıkla da "düşüncelerin her şeye kadir olması"na duyulan çıldırtıcı inançta son buluyordu.

Aynı dönemde Althusser, tıpkı devrimci örgütlenmeye ilişkin Marksist bir kuram ve dolayısıyla da Marksist bir siyaset kuramı olmadığı gibi *Marksist bir devlet kuramı da olmadığını* yazıyor ve böylece "Çelişki ve üst-belirlemeden" ve *Marx İçin* ile *Kapital'i Okumak*'ta önerilen sınıf mücadelesi'nin kertelerine ilişkin şemadan, "devletin ideolojik aygıtlarına" ilişkin olan makalede önerilen "yeniden üretim" sorunsalına değin uzanan kendi öz girişimini ortadan kaldırıyordu. Venedik'teki "İşte nihayet Marksizmin bunalımı" adlı konuşmasında acı bir alayla, hapisteki Gramsci'nin "küçük denklemleri"ni (Devlet = baskı + hegemonya; = diktatörlük + hegemonya; = güç + konsensus, vb.) küçük düşürecek ve bize bunların "bir devlet kuramını dile getirmekten çok, Lenin'den olduğu kadar "siyasal bilim"den de alınan kategoriler çerçevesinde, devletin işçi sınıfı tarafından ele geçirilmesi için bir siyasal çizgi arayışı"[10] olduğunu söyleyecekti; halbuki, 1970'de yazdığı metinde, Gramsci'yi, kamu alanıyla özel alan arasındaki ayrımı söz konusu etmekle, bilimsel bir devlet kuramı yolunda ileri giden tek Marksist olarak selamlıyordu. Bu alayın, bizzat Althusser'in "küçük denklemleri"ne uygulanmayacağını düşünmek mümkün mü: Devlet = baskı

(10) Il Manifesto, *Pouvoir et opposition...*, a.g.e, s. 251.

aygıtı (BA) + devletin ideolojik aygıtları (DİA); = ikincil olarak ideoloji için çalışırken, kitlesel olarak *baskı*'dan daha baskın çıkmak amacıyla çalışan aygıt + "ikincil olarak baskı için çalışırken, kitlesel olarak *ideoloji*'den baskın çıkmak için çalışan" aygıtlar?[11]

Kendi kendini ortadan kaldıran bir yazı çizgisinde beliren düşündürücü yanları ortaya çıkarabilmek için yeterince şey söylediğimi sanıyorum. Böylece, hem nesnel hem de öznel olarak geçerli olan bir sıfır noktasına varmış oluyoruz.[12] Bu, köktenci bir biçimde yeniden başlayabilmek için yapılan bir temizlik midir? Yoksa yeni şeylere ulaşma yolunda belirleyici bir tıkanma noktası mı? Ama o zaman "Althusser'in Marksizmi" konusunda değinmiş olduğum suskunluğun delinemez olması şaşırtıcı değil midir? Althusser'i konuşturabilme şansına, sayıları ne denli az olursa olsun, ancak, neden sustuğunu, belki de özellikle *nasıl* sustuğunu anlayabilenler sahip olacaktır.

Bu onmaz özyıkım -hiç kimsenin asla "Althusser"in yapıtından, ya da en azından bir "Althusser kuramı"ndan sözedememesi için yeterli neden- birkaç biçimde açıklanabilir. Bunlar da kendi aralarında uyuşmaz açıklamalar değildir.

Psikolojik bir açıklama olabilir: Depresyon, psikoz. Bir birey olarak Althusser, kendisiyle aynı adı taşıyan (yani kendisi veya babasının oğlu) bir başka bireyin yapmış, daha önceleri düşünmüş ve altına imzasını atmış olduğu şeyi silmek istemiş olabilir. Yine de buradaki ikirciğe dikkat etmeliyiz: İnsanın bir kez söylediği ve yazdığını, söz ve yazıyla silmesi - her şeyin artık o insanın "dinlenmediği"ni düşündürdüğü bir anda- o söyleme *dikkat etmek* ve *dikkat edilmesini sağlamak*

(11) *Positions*, a.g.e, s. 84-85.

(12) "Partide Marksist kuramın sıfır noktasına eriştik. Kayboldu, başka şey tarafından üstü örtüldü...", *Ce qui ne peut plus durer...* (Bu artık devam edemez) s. 92.

için uç bir girişim değil midir?[13]

Tarihsel-siyasal bir açıklama olabilir: Pek az kişinin becerebildiği bir ortamda, "Marksizmin bunalımı"nı önceden saptamak ve bunun ciddiyetini ölçmek (yani bu bunalımın, kuramının ve *proleter* siyaseti olarak siyasetinin özüne dokunduğunu görmek) yeteneğini gösteren fizolof ve komünist Althusser, bu bunalım için bir "çözüm" önermede aynı ölçüde beceri gösterememiştir.

Bunun nedeni, koşulların yeterli olmaması olabileceği gibi, gerçekte çözümün bulunmaması da olabilir (yalnızca yaşamda ve "düşüncede", Marksizmden bambaşka bir şeye doğru bir çıkış olabilir: Oysa Althusser, her zaman, Marx'ta başlayan ve asla *son bulmayacak olan* bir şeyin olduğunu yazmıştır). Ama, başkalarının yapmış olduğu gibi, sorunu gözden kaçırarak (yani sınıf mücadelesi olmadığına dair kendi kendisini inandırarak) işin içinden çıkmayı istememiş ya da beceremeyiştir.

Felsefi bir açıklama olabilir: Althusser'in söylemek istediği (Marksizm ve Marksizmin bunalımı, daha genel olarak da siyaset, felsefe ve ideoloji - dolayısıyla da tahayyül ile gerçek, yani özne üzerine söylemek istediği) ancak bir inkar, yani, kurulduktan sonra kendi iptalini gerektiren bir söylem biçiminde söylenebilirdi. Yani o, Heidegger ve Derrida'nın kuramsal olarak yazmış olduğunu uygulamak durumundaydı: Bu da, sözcüklerle, bu sözcüklerin "karalanması"nın, zaman içindeki çelişkisel birliğiydi (ama öyle bir karalama ki, sözcükler bunun altında, kendi hakikat-olmayanlarını -ki bunlar, onların aktarabildikleri hakikate ulaşmamız için tek yoldur- söyleyebilmek için algılanabilsinler).

Görünüşe göre, psikolojik açıklama, bizim açımızdan ta-

(13) "L'inconscient ignore la contradiction" (Bilinçdışı çelişki nedir bilmez), Althusser'in sürekli bir biçimde değindiği, Freud'un savı.

şıdıkları değer çerçevesinde düşünceleri kullanabilmemiz ve yargılayabilmemiz için bizi tamamen özgür bırakmaktadır. Ama, kendisini, sözcülüğünü yaptığını düşündüğü düşünceyle böylesine özdeşleştirmiş bir birey açısından bu açıklama, özeleştiriye *içkin* nedenlerin de olabileceği kuşkusunu asla ortadan kaldıramayacaktır.

Tarihsel-siyasal açıklama bizi zor bir tercihle karşı karşıya getirmektedir: "çözümler" önermek için (Marksist insanlığa, çözebileceği bir sorun sunmak) "bunalım" tanısının köktenliğini yumuşatmak ya da "Marksizmin sonu" ikilemini çözebilmek ve Marksizme nihayet, "kendisine layık" bir son sunmak için daha büyük güçler bulmak.

Felsefi açıklama, bizi, Althusser'in metinlerinde, genellikle aramış olduğumuzdan biraz daha fazla bir şeyler bulmaya zorlar: Savlar değil ama, kendi öz savlarını (ya da görüşlerini) iptal eden bir yolun, tabii eğer varsa *geçersiz olmayan* sonucu: kendini "karşısavlar"da ifade etmek zorunda kalan bir sonuç.[14]

(14) Böylece felsefenin nasıl bir tarihi olabileceğini, ama bu tarihte niçin hiçbir şey olmayacağını anlıyoruz. Nedeni de şu: varolan felsefi kategorileri yerlerinden eden ya da değiştiren ve böylece tarihinin içlerinde varoluşunu sunduğu felsefi söylemlerde değişiklik yaratan her felsefi müdahale, kalıcılığını saptamış bulunduğumuz felsefi hiçlikten başka bir şey değildir; çünkü ayırdedici-çizgi hiçbir şey değildir, bir çizgi hattâ bir çizim işlemi bile değildir, sadece basit bir ayrışma (se démarquer) olayıdır, şu halde *katedilen bir mesafenin boşluğudur.* Bu mesafe felsefi söylemin (discourse) ya da açıklamanın ayrımlarında, kategorilerinde, değiştirilmiş araçlarında iz bırakır, fakat tüm bu değişiklikler kendi başlarına hiçbir şey değildirler, çünkü kendi var oluşları (presence) dışında ve antagonist eğilimleri, uğruna savaştıkları bilimsel pratikten ayıran mesafe ya da mesafesizlik içinde iş görürler ancak. Bu varolmayan çizim işleminde gerçekten felsefi sayılabilecek olan yalnızca çizginin yer değiştirmesidir, ama bu da bilimsel pratiklerin ve bilimlerin tarihine görecedir. (...) Öyleyse bir *felsefe tarihinden* çok felsefe içinde bir tarih vardır: sonuçları gerçek olan bir hiçlik izinin belirsiz tekrarının yer değiştirmesi tarihi." (Lenin ve Felsefe, Petit Collection Maspero, Paris, 1969, s. 50, 51 ve İletişim Yayınları, 1989, s. 98-99.). Felsefenin içine "bir tarih"

Burada yapmamız gereken -benim buna yerim yok-, bir *özeleştiri*'nin ne olduğu konusunda tartışma açmaktır: Bu, Althusser'in "kuramsal pratiğinde temel bir yeri olan, ağır ve çok ikircikli anlamlarla yüklü bir kavramdır. Gerçekte 1966 ile 1976 arasında, *Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak*'ın ortaya çıkmasından *sonra* ve partiyle (daha doğrusu parti yönetimiyle) ilişkisini kesmesinin başlangıcından *önce* yeralan dönem, yani "Althusser'cilik" diye adlandırılan şeyin sürdüğü on yıl boyunca, Althusser'in tüm söylemi özeleştiri damgasını (ve baskısını) taşır,[15] rakip görüşleri eleştirme konusunda bile bu böyledir (çünkü bu eleştiri çoğu zaman: "Bu görüşler özeleştiri yeteneğine sahip değildir" kisvesine bürünür). Ama sonuç olarak, özeleştirinin *olanaksız* olduğu ortaya çıkar (acaba bu, bir anlamda, bir kurtuluş mudur?).

Çünkü özeleştiri düşüncesinde, bilinçlenmeye, dolayısıyla da eğitime ilişkin gelişen bir diyalektik anlamında, "diyalektik" bir model mevcuttur: İnsanın hatalarını, ortadan kaldırmak ve düzeltmek için, çizgiyi ve nişanı düzeltmek" ve böylece pratik karşısındaki gecikmeyi ve gerçekle olan farkı ortadan kaldırmak. Ama bu diyalektik asla sonuç vermez. Daha kötüsü, bu diyalektik, tahayyül ve niyet dışında asla başlamaz. Yerini, birbirinden ayrı ve çok daha şiddetli iki işleme bırakır: hiçbir şey değiştirmemek (çünkü özne savlarının kendi özeleştirisine mukavemet gösterdiğini görür), ve her şeyi iptal etmek (bir yeniden yazmaya ilişkin bilkuvve pratikle). Bu karşıtların (diyalektik olmayan) şiddetli birliğidir.

Sonuçta Althusser'de olan budur. Bu dramatik ve geçici

koymak için, kuşkusuz, insanın kendisinin ve kendi üzerinde "biri sıfırçizgisi işlemi"ni yapmasını denemek gibi bir risk vardır.

(15) Ya da belki bir "nefs eleştirisi", ki bu da Fransızcada kulağa aynı şekilde gelmemektedir. ("Soutenance d'Amiens" -Amiens savunması- in *Positions*, a.g.e, s. 135).

başarısızlık her türden sonuç doğurur. Althusser'in özeleştirilerine hiç aldırmamakla, bunların kapsamını reddetmekle daha yerinde davrandığını düşünen okurlar her zaman olmuştur. Bunun nedeni, kuşkusuz bu özeleştirilerin, onların düzeltilmesi ya da gözden geçirilmesini istediklerinin değişmez biçimde tersine yönelmiş olmasıdır. Ama buna karşın, o özeleştiriler, söylenmiş olanı değiştirebilme yeteneğine sahip değildir. Onu ancak karalayabilir. Ama aynı doğrultuda, "Althusser'ci" kavramların dikkate değer bir özelliğine eğilebilmek için de kafamız boşalmış olmaktadır: Bu kavramlar *her zaman zaten* "özeleştirel"dir. Her zaman, zaten, kendilerini çürüten, en büyük etkiyi yaratmaya niyetlendikleri anda anlamlarını kaydıran bir yadsıma öğesi taşırlar. Böylelikle, önceden, kullanımlarının ve gelişmelerinin "nihayet bulunmuş" bir kuramın tekanlamlılığına dayanmasını engelleyen bir öğeye sahiptirler. Dolayısıyla, ta en başından itibaren kendilerini *dengesizlik durumuna* yerleştirecek, desteklendiği anda bir "savın" güvencesine karşı emniyete alınmalarını sağlayacak gidimli bir biçimdirler.[16] Bunlar karşıtların pek özel türden birlikleridirler.

Örneğin: "Kuramsal antihümanizma."

Althusser bize, her şeyin, *kuramsal* antihümanizmadan sözetmekle *antihümanizmanın kuramı*nın, hatta antihümanist bir "pratiğin" kuramının (bu noktaya vardıktan sonra insanlıkdışı bir pratiğin doğrulanması olarak da anlaşılabilir) yapıldığını zannederek, insanların dikkate almayı unuttuğu "kuramsal" sıfatında yattığını söyler. Gerçekte söz ko-

(16) "Önce ilerleyelim, sonra görürüz", Althusser'in sık sık alıntı yaptığı Napolyon'a ait söz. Gerektiğinde, tersinin söylenmesi gerektiği, ya da bir "inkar" konusunda söylenenin yerini bulması gerektiği görülür. "Felsefe, başkaları için, çok özel, çok farklı bir biçimde tökezlemektedir. Kendisine göre, felsefe yanılmaz. Felsefi yanılgı yoktur." (Philosophie et philosophie spontanée des savants, a.g.e, s. 18)

nusu olan nedir? Marx'ın kuramının, kendisinin de itiraf ettiği gibi, "insan'dan" değil toplumsal ilişkilerin tarihsel yapısından "kaynaklanması"nda, bir başka deyişle, kavramsal olarak *ne* deneysel bireye, *ne de* türün idealliğine dayanmamasındadır. Durum bundan ibarettir, ne fazla, ama ne de eksik olarak, bundan ibaret.

Bununla birlikte Althusser'in, kuramsal antihümanizma açıklamasına karşı, asla bir "pratik hümanizma" kavramını geliştirmemiş olması nereden kaynaklanmaktadır? Bunun nedeni kolaylıkla görülebilir: Böylesi bir ifade, totolojik olacaktır.[17] Modern hümanizma bir etik, bir "pratiğin üstünlüğü" felsefesidir (bu deyimin, örneğin Kant'ta edindiği anlam doğrultusunda). Ve, Althusser'in teslim ettiği gibi, proletaryanın devrimci pratiği, kendisini dünya görüşü, tarihin anlamının tasarımı olarak gördüğü andan itibaren, yine kendisini bir hümanizm olarak *da* algılamak zorundadır... Evet ama o zaman da, kuramsal antihümanizma ifadesi içinde keskin bir çelişki taşımaktadır. Bu ifadenin, bizzat kuramını yaptığı pratikle "kuramsal" olarak çelişkili bir kavrama işaret ettiği söylenebilir. Ya da, biraz da kesinleştirmek gerekirse: Bu, bizzat kendi ifadesinde, kuramını verdiği pratiğin içsel olarak etkilendiği ve hiç kuşkusuz aşılamaz nitelikte olan çelişkiyi sergilemektedir (ve bunu öylesine insanı kör edici biçimde yapmaktadır ki, görülebilmesi için dev bir çaba gerekmektedir). İşte bu andan itibaren çok basit ve çok mantıklı türdeş ve tek isimli bir kuram üzerine "temellendirilmiş" bir pratik fikrinden vazgeçmek gerekir. Burjuva ideolojisinin kuramsal hümanizması (ki, Althusser'e göre bu hümanizma her zaman ekonomizmle bir arada yeralır) belli bir sınıf pra-

(17) Şu da söylenebilir: Althusser'in tüm gerekçelendirmelerini kendisine karşı yönelttiği yegâne metafizik olan kuramla pratiğin antitezi, felsefi söylemin tam merkezinde böylesi bir simetri oluşturabilecekti. Bu açmazın, benim yukarıda belirttiğimden temel olarak farklı olduğunu sanmıyorum.

tiğini yönlendirmektedir. Ama Marksist (antihümanist) sınıf mücadelesi kuramı, içinde her zaman "ideolojik" bir hümanizmanın yeraldığı devrimci bir pratiğin üstünlüğüne boyun eğer (ergeç, bu hümanizmanın, burjuvazinin rakiplerinin mücadelesi üzerinde kurduğu egemenliğin bir maskesi mi yoksa bu mücadelenin, bir "öznelliğin" imgelemsel biçiminde yaşanan ve "bilinç" olarak kendisini geri alan bu mücadelenin kaçınılmaz bir sonucu mu olduğunu düşünmek gerekecektir: Daha açık olmak gerekirse, proleterlerin hümanizması, burjuvaların etkisine mi bağlıdır, yoksa "tarih yapma" konusundaki kendi öz bilinçlerine mi?) Marksist sınıf mücadelesi kuramının bu pratik üzerinde yapabileceği değişim ve ayarlamalar asla bu iç çelişkiyi ortadan kaldırmayacaktır (ancak, bizzat sınıf mücadelesinin safdışı bırakılmasına neden olabilir). Tabii bu da, o değişim ve ayarlamaların etkisiz olacağı anlamına gelmemektedir.

Bir başka örneğe bakalım: "yeniden üretim".

Althusser, baştan çelişkili bir ifade önermediği, görünürde tek anlamlı bir kavramı, düzeltmeler aracılığıyla, tedrici olarak anlamından çıkardığı için, burada işler daha farklıdır. İster, genel olarak "üretim koşullarının yeniden üretimi", ya da daha özel olarak, "üretim araçlarının", "üretim güçlerinin" ya da "üretim ilişkilerinin" yeniden üretimi söz konusu olsun, bu kavram, gerçekten de, önceden bir değişmezlik gerektirir. Bizzat üretim koşulları, üretimin, sermaye birikiminin ve sınıf egemenliğinin sürekliliğini sağlayan biçim çerçevesinde aralıksız yeniden üretilir. İlk bakışta Althusser, bu yeniden üretim (hatta, nitel olarak aynı, nicel olarak da genişletilmiş bir yeniden üretim söz konusu olduğundan, buna düzenleme de diyebiliriz) şemasına bir halka eklemekten başka bir şey yapmamaktadır: Bu halka ise, Marks'cı toplumsal oluşum eğretilemelerinde atıl bir biçimde mevcut

olan bir işlevselciliği devam ettiren "üstyapı"dır.[18] Ama gel gör ki, bu halka, kendi içinde, baskı aygıtı ve devletin ideolojik aygıtları olmak üzere iki kola ayrılmaktadır. Bunlar da, bir sınıfın *maddi* egemenliğinin içinde kazanıldığı ya da yitirildiği, dışında da temel, üretim-sömürü ilişkisi*nin* (adı koyulacak olursa, ücretliliğin) sürekliliğinin olanaksız olacağı "uzam ve amaç" olarak tanımlanmaktadır. Bu andan itibaren, "yeniden üretime bağlı görüş açısı",[19] başlangıçta yola çıkmış olduğunun tamamen tersi bir anlam kazanır: Tarihsel değişkenlikleri bir değişmezlik üzerine temellendireceğine, tüm (görece) değişmezliğin bir güç ilişkisi gerektirdiği anlamını taşır. Ya da, her yapısal sürekliliğin, içinde bir bunalım olanağının, her an, atıl olarak mevcut olduğu ortadan kaldırılamaz bir olumsallığın zorunlu sonucu olduğu anlamına gelir.

Bu konuda, Althusser, hiç kuşkusuz, ya gerekenden çok daha fazla, ya da tersine çok az şey söylemiştir. Karşımıza, anında, yanıtsız sorular çıkmaktadır. Bu olumsuzluk gereği fikrinde hangi *tarih* kavramı yatmaktadır? Daha önce "üstbelirleme" kavramıyla *(Marx İçin, Kapital'i Okumak)* bağlantılandırılanla aynı kavram mı?[20] Pekiyi ya, DİA kavramının

(18) Ama, aynı zamanda da, bizzat Marx'tan ödünç alınan bir kategori, olan, "üstyapı"nın (devlet, hukuk, ideoloji) aynı zamanda hem bir "yansıma" *(Widerspiegelung)*, hem de bir "geriye dönüş eylemi"nin nedeni olmasını gerektiren klasik formülün çözümsüz ikilemi sayesinde bunun aşılması da çok çekicidir.

(19) *Positions*, a.g.e, s. 68, 76 vb.

(20) Marx'taki *(Kapital*'deki) "yeniden üretim"den, Althusser'deki ("Ideologie et appareils idéologiques de l'Etat" makalesinin dahil olduğu tamamlanmamış çalışmada) "yeniden üretim"ine götüren yol, her ne kadar daha az gelişmişse de, Marx'taki "bütünlük" ya da "yapı" *(Gliederung)*'dan, Althusser'deki "Marksist bütünlük" ve "belirleyici yönü olan karmaşık yapı"ya götüren yolla çok benzerlik taşımaktadır. Kendini düzeltme adı altında, yalnızca, daha önce söylediklerini tekrar edip etmediğini bilebilmek için özel bir tartışma açmak gerekir.

"yeniden üretim"in merkezine yerleştirilmesinin sonucu olan toplumbilimsel işlevselcilik ya da tözselcilikten kopmanın yarattığı etki?

Bu etki, o aygıtların, özel olarak "ideolojik" aygıtlar olmasına mı, yoksa bunların, sınıf mücadelesini "sonuna değin", yani uzlaşmaz bir anlaşmazlığa, devrime değin "gerçekleştirmelerine" mi bağlıdır? Althusser'in, bir türlü sonuna ulaşamadan, bu daire içinde dönüp durduğunu göstermek hiç de zor değildir. Ama Althusser'ci toplumsal yeniden üretim kavramının, tümüyle bu iç değişime bağlı olması ve bizde, Marksist kuramın, tam da *sınırlarını* sergilediği bir anda bu kuramın *açılım*ının uyandırdığı ikircikli etkiyi yaratması da aynı derecede açıktır. Hatta, biraz daha vaktim olsaydı, bu özelliğin, hemen, Althusser'in temel varlıkbilimsel (ontolojik) önerisi olan şeyle ilişkiye girdiğini de rahatlıkla gösterebilirdim. Söz konusu öneri ise, genel olarak ve her ne pahasına olursa olsun "mücadele" ve "varolma" kavramlarını tanımlayan öneridir.[21]

Örnekler çoğaltılabilir. Son çözümlemede, her şeyden önce, kendi inkarını kapsama özelliğini gösteren kavram, tam da "kavram" *kavram*ıdır. Ya da en azından, bu kavramın Althusser'in, "pratik" (ya da "pratik durumdaki") kavram, "tanımsal kavram" (ya da "tanımsal kuram"), "sınır kavramlar"

(21) "Çok basit bir fikir" olduğunu söylediği bu önerme, belki de Althusser'in en çok araştırdığı ve en bağlı olduğu düşüncedir. *Positions*'da, (a.g.e, s. 63, 148) şu biçimde ifade edilir: "Sınıf mücadelesiyle, sınıflarınvarlığı tek ve aynı şeydir" (ideal Spinoza *pugnare idem ast ac existere*, -var olmak için savaşacaksın- derdi). Marx'a oranla ("Proletaryanın burjuvaziye karşı mücadelesi, varlığıyla birlikte başlar", Komünist *Manifesto*) yapılan yer değişimi çok küçük ama belirleyicidir. Çeşitli bağlamlar, "sınıf" deyiminin burada, aynı anda, iki biçimde dikkate alınmasını önerirler: Tarihsel bir kavram olarak ve *kimlik*'e verilen felsefi bir adın yerini tutması açısından *(idem est ac* ya da filozofların, *tauton gar esti)*, bu da, kimliğin, daima, önceden, bölünmüşlük olduğu anlamına gelir.

gibi ısrarlı dizimlerindeki kullanımında ya da bu dizimlerin "kuramsal pratik" ifadesiyle olan ilişkilerinde mevcut olduğunu düşündüğümüzde bu sonuca varabiliriz.

İlk bakışta bu kullanım çok büyük bir karışıklık sergiler. "Pratik kavram", Althusserin, *Marx İçin*'den itibaren iki önemli yerde kullandığı sınırlayıcı bir ifadeydi: Birincisinde bu deyim, ("gerçek hümanizma" örneği konusunda), "içsel olarak dengesiz" (s. 255), "ideoloji dahilinde, bizzat ideolojiye karşı çıkmayı" temsil eden, dolayısıyla da bizzat kendisinin kesin bir alan değişimi tarafından aşılmasını gerektiren, ama tanımsal olarak, bir bilimin başlangıcında yeralan kesintinin *berisinde* kalan bir ideoloji kavramını belirtmek için kullanılır; ikincisinde ise, (devrimci konjonktürün Leninist çözümlemeleri örneğinden hareketle), bir konjonktür deneyimine bağlı olan ama genelleştirilemeyecek bir tanım gereği de, *kuramsal* kavramın özgül olarak bilimsel biçiminin *berisinde* yeralan düşünülmüş bir bilgiyi belirtmek için.[22] Daha sonraları -özellikle de, DİA'na ilişkin öneriyi doğuran Marksist devlet kuramına ilişkin tartışma bağlamında- aynı fikir,

(22) Bir anlamda, "pratik kavramlar" sorusunun, ileride ortaya çıkacak tüm evrimi, tomurcuk halinde, *Pour Marx*'ın metinlerindeki o çifte kullanımda yatmaktadır. Bunu hemen görmemizi engelleyen, pratik kavramın bu çifte yetersizliğinin "kuramcı" olarak adlandırılacak iki sava bağlı oluş biçimindendir: a) Somut, konjonktüre bağlı çözümlemelerin bilimsel genellemelere dönüşümü, "maddeci diyalektik"ten başka bir şey olmayan bir kuramsal pratik *kuramının* müdahalesini gerektirir; b) epistemolojik kesinti bir defaya mahsus olarak olur: Dolayısıyla ideolojik çatışmalardan oluşan kendi "tarih öncesi"ni geri çevrilmez bir biçimde geçmişe yollar, yalnızca bireysel olarak yaşamını sürdürenler hariç. Yine de bu iki sav, saf ve basit bir pozitivizme inanma sonucunu da doğurmamalıdır. Tarihsel maddeciliğin bilimsel genellemeleri, ancak yeniden "somut durumların somut çözümlemesi"ne ya da, aynı zamanda, nesnelliklerinin de bir kanıtı olan, tekilliğe ait bilgiye dahil edildikleri takdirde açık bir anlama sahip olurlar. Oluşan kesinti, ideolojinin tarihsel mevcudiyetini *ortadan kaldırmaz:* Buna karşılık, ideoloji alanında, bilime, siyasal olarak belirleyici olan, eleştirel bir etkinlik verir.

bu kez çok çarpıcı bir değişimle karşımıza çıkacaktır. Bir kez, (artık, kuramın "tanımsal" durumu olarak adlandırılan) "pratik kavramlar" alanı, Marksist kuram dilinde ciddi biçimde önem kazanmaktadır: Tarihsel maddeciliğin Marx'ın ve ardıllarının siyasal pratiğine bağlanan dev bölümlerini kapsamaktadır (ki bu maddecilik onlara bir sınıf devleti yaklaşımını dayatmaktadır). Sonra konumları ve işlevleri, kesintiye oranla değişmektedir: "kesinti", basit bir biçimde, pratik kavramların kuramsal kavramlara dönüşümünü *izleyen* bir olay değil, bilfiil pratik kavramların çelişkisi içinde *olup biten* bir süreçtir.[23] Ama, hepsi bununla da kalmaz: Ta-

(23) Althusser şöyle der: "Büyük bilimsel buluşların, bizim *betimleyici* bir *"kuram"* olarak adlandırdığımız evreden geçmeden yapamayacaklarını düşünmemiz için (...) her şey mevcuttur. Bu, en azından, bizi ilgilendiren alanda (toplumsal oluşumların bilimi) her kuramın ilk evresi olmalıdır. Böylece, bu evrenin, kuramın gelişimi için gerekli "geçici" bir evre olduğu düşünülebilir - bize göre düşünülmelidir de-. Geçici de olsa, bunu, "betimleyici kuram" ifademizin gelişimi dahilinde, kullandığımız deyimlerin bileşimi çerçevesinde, bir tür "çelişki" karşılığı bir şeyleri de belirterek, dikkate alıyoruz. Gerçekten de, kuram deyimi, kısmen, kendisine yapışık olan "betimleyici" sıfatıyla "yakışmamaktadır". Bu da şu anlama gelir: 1) "betimleyici kuram", hiç kuşkusuz, kuramın, dönüşü olmayan başlangıcıdır, ama 2) kuramın ortaya çıktığı "betimleyici" biçim, bizzat bu "çelişki"nin bir sonucu olarak, kuramın "betimleme"yi aşan bir gelişimini gerektirir. (...) "Elimizdeki Marksist devlet "kuramı"nın, kısmen "betimleyici" kaldığını söylediğimizde, bu öncelikle, o "betimleyici "kuram"ın hiç kuşkusuz, bizzat Marksist devlet kuramının başlangıcını oluşturduğu ve bu başlangıcın, bize, kuramın ilerideki her tür gelişiminin temelini yani belirleyici ilkesini verdiği anlamına gelir. (...) Bununla birlikte, betimleyici devlet kuramı, bizzat kendisini de bu evrenin "aşılmasını" gerektiren, bir kuramın oluşum evresini temsil etmektedir. Çünkü, söz konusu tanımın (= devletin bir sınıf devleti olarak tanımı) bizim baskı olgularını, devletin baskı aygıtı olarak algılanan, devlete yükleyerek kimliklendirmemiz ve tanımamız için gerekli öğeleri verdiği doğruysa, bu "ilişkilendirme", birkaç dakika sonra üzerine konuşacağımız, çok özel türden bir aleniyete yolaçmaktadır: "evet, öyledir, bu doğru!" Ve devlet tanımı altında olguların birikimi, eğer örneklerini çoğaltırsa, devlet tanımını, yani onun bilimsel kuramını, gerçek anlamda ileriye götürmez. Böylece, her betimleyici kuram, aslında kuramın, vazgeçilmez olan gelişimini "dondurma" riskini taşır. İşte bu nedenle, bu ta-

nımsal bir kuramın, "kısaca" (yani bilimsel) kurama dönüşmesi için gereken olmazsa olmaz eklemenin neden oluştuğuna bakıldığında, hem kendileri de bizzat, mükemmel derecede "tanımsal" olduklarından, hem de belli bir siyasal pratikten (ideolojik sınıf mücadelelerinin ve "sivil toplum"un kurumları içerisindeki çatışma ve isyanların getirdiği pratik) ayrılamaz olduklarından, bunların *yeni pratik kavramlar* oldukları anlaşılır.

Kuramın "olası bir kilitlenmesi" fikri o zaman farklı bir anlam kazanır: Bu kilitlenme, bilim öncesi kuramın can çekişmesinden ya da dışsal bir zorlamadan dolayı değil de kuramın, *kuramsal olmayan* pratikle sürdürdüğü iç ilişkiden ve bunun kavramların oluşması üzerindeki etkisinden ötürü *her zaman* olasıdır. Kesintinin "geriye dönüşü olmayan" noktasına, bilimsel bir kuramın ortaya çıkmasından *önce ulaşılmıştır*. Ayrıca, daha önce, kuram öncesi bir biçimde ortaya çıkmamış olsa, (bir kuram biçiminde) bu noktaya asla ulaşılamayacaktı. Ama, buna karşılık, bastırılan ideolojinin "geri dönmesi", bilim alanında, her zaman mümkündür (büyük olasılıkla da kaçınılmazdır). Bu bilimin de, pozitivist ya da akılcı bir bilim tanımının gözünde son derece çelişkili, adeta *bilim-olmayan* bir bilim olduğunu söylemek daha yerinde olacaktır (tıpkı "pratik kavramlar"ın, deneyci, biçimselci, adcı ya da özselci olan akılcı bir kavram tanımı açısından kavram-olmayan kavramlar olması gibi).

Bu durumda bir adım daha atarak, Althusser'in son metinlerindeki biçimiyle bilimsel kavramın, en azından sınıf mücadelesi ve psikanaliz kuramına ilişkin olarak, "pratik kavram"la eğilimsel olarak ama açık bir biçimde özdeşleşti-

nımlayıcı kuramın, kısaca kuram olma yönünde gelişmesi için (...), devletin, devlet aygıtı biçimindeki klasik tanımına bir şeyler *eklemenin* elzem olduğunu düşünüyoruz." (Positions, a.g.e, s. 78-80)

rildiğini keşfederiz. Hiçbir bilimsel bilgi ya da "kavramlarla" bilgi fikrinden feragat etmediğimizi ve bu fikri bir deneycilik, bir pragmatizm ya da bir öznelliğe yamamadığımızı ısrarla belirtelim. Bilginin nesnelliği (tıpkı sınıf mücadelesinin varlığı gibi), Althusser'in, herhangi bir özeleştiri çerçevesinde kesinlikle *vazgeçmediği* savların bir parçasıdır. Ama kuramsal olmayan pratiğe ilişkin referans, nesnelliğin bilfiil tanımı dahilinde ve onun bir koşulu olarak ele alınmalıdır.

Bu durum, özellikle de (*Kapital*'e yapılan gönderilerde vücut bulan) bilimsel kuramın, ne bizzat kendi kavramlarının sisteminde ne de kavramları bir sistem oluşturmak için birbirine eklemeyi öneren sergileme sırasında (bu sıralama ister "çözümlemesel", ister "bireşimsel", ister "belitsel" olsun) bulunamayacağı düşüncesiyle dile gelir. Daha doğrusu, bilimsel kuram aynı zamanda, hem bu sergileme sırasında hem de o sıraya karşı direnen ve onda eksik olan şeyde (örneğin Marx'ta, bir sürü temel "pratik" kavramı, yani ücretli emeğin meta biçimine indirgenemeyeceğini gösteren fabrika sistemine karşı olan işçi mücadelelerinden, sermayenin "öz hareketi"nin, gerçekte sürekli bir siyasal şiddetle atbaşı gittiğini gösteren, "ilkel" diye adlandırılan birikime değin birçok şeyi temsil eden "tarihsel görüntüler"). Ama, kuramsal sergilenme sırasına karşı direnen, aynı zamanda da ideolojik kavramlara, özellikle de Marksist kuram bağlamında, siyasal ve iktisadi burjuva ideolojisinin kavramlarına özgü mantık olduğundan, aşağı yukarı şu fikre varırız. "Pratik kavramlar" bilimin özüdür çünkü bilimi (ya da bilgiyi) bilim "yapan", pratik bir nesnellikle ideolojik bir tahayyül arasındaki çatışmadır; hedefi, bir kuramsal sergileme sırasına göre sürekli ayarlanan, dengesizlik olan çatışmadır.[24]

(24) Bu çeşitli konularda, Bkz. özellikle "Önsöz", in Gérard DUMENIL, *Le Concept de loi économique dans "le Capital"*, (Kapital'de İktisadi Yasa Kavra-

Kuramsal pratiğin bu tasarımı (ki, bunun, *nihayet* o ifadeye sadece benzerliğe dayanmayan ve aynı zamanda da *genel* "pratik" kategorisine çok sorunsal bir anlam yükleyen, bir içerik verdiği söylenebilir) 1976 Aralık ayında yazılan metinde birlikte önerilen iki ifadede özetlenebilir. *Über Marx und Freud* adlı yazıda adı geçen bu deyimler, "bölücü bilim" ve "çatışmalı kuram"dır.

Marksizm ve psikanaliz gerçekten de birer bilimdir; bilgisini geliştirdikleri bir "gerçek nesne"leri vardır: Sınıf mücadelesi ve bilinçdışı. Dahası: Sınıf mücadelesinin (gerçekten varolan) sonuçları, ve bilinçdışının (gerçekten varolan) sonuçları vardır, çünkü burada söz konusu olan tözler değil, bir yapının (ya da, daha önceleri *Kapital'i Okumak*'ın önermiş olduğu gibi mevcut olmayan bir davanın etkinliğiyle) üstünlüğü tarafından düzenlenen süreçlerdir. Bir kez daha, öznelliğin yolu, kesin bir biçimde kapanmış olmaktadır. Ayrıca, hangi biçimde olursa olsun kapanmıştır: Yalnızca göreceli bir öznellik biçiminde (içinde kuramsal görüşlerin çeşitliliğinin, bilgi öznelerinin tarihsel, toplumbilimsel ve psikolojik çeşitliliğine gönderide bulunduğu bir öznellik) değil, aynı zamanda da (içinde bilginin kuramsal birliğinin hedefinin evrenselliği tarafından garanti altına alındığı ve bilgiyi düzenleyici normların buradan hareket ettiği) aşkın bir öznellik biçiminde de yolu kapanmış durumdadır. Klasik akılcılık ve pozitivizmin tersine, kuramsal çatışmanın, "kavramsal bölünme"nin (bir, ikiye bölünür...) ve bir kavramın yorumlarının bölünmesinin (eğilimlerin "bölünme"si) hep, ilk önce, içkin olarak bilimselliğe ait olduğunu düşünmek gerekmektedir. Artık bunlar bilim tarafından içe atılmış ideolojinin basit

mı), Paris, François Maspero, 1978; *"Il Marxismo Oggi"*, in *Enciclopedia Europea*, Milano, Garzanti, 1978; "La decouverte du Docteur Freud" (1976) *Revue de Médecine psychosomatique*, 25 Şubat 1983.

bir izi, bir kalıntısı, yaşamını sürdürme mücadelesi değil, ideolojinin bilimin *içindeki* varlığının bir belirtisi, hatta daha da öte, bilimin ideolojiye karşı mücadelesinin gerekli biçimidir; o mücadele ki, biri öbürünün dışında bulunan düşmanları değil de, bilginin birbirinden ayrılmaz kertelerini karşı karşıya getirdiğinden büsbütün dinmek bilmez bir niteliğe sahiptir.[25]

Althusser, nesnellikle çatışmanın bu çelişkili birlikteliğini nasıl doğrular?

İlk yaklaşımda, bölücü bilimlerin nesnesinin doğasıyla, bunların kuramsal gelişme biçimi arasında bir tekabül etme durumu ya da bir "uygunluk" önerir: tıpkı nesnenin içkin olarak çelişkili olması gibi (toplumsal çelişki: sınıflar arasında; psişik çelişki: "psişik aygıt"ın kerteleri arasında), kuram da, her zaman, zaten çelişkilidir ve ancak bölünerek ilerleyebilir. Öyle ki, diyalektiğin fırtınalarından tecrit edilmiş, kendisini oluşturan kategorilerin değişmez aygıtı tarafından ideolojik Kampfplatz'ın hırgüründen arıtılmış, Kant'çı (ütopik) bir "anlık (sağduyu?) adacığı" tasarımının tam karşıtında, Althusser'ci bilimin "alan"ı ya da "kıta"sı, hiçbir güvenli sığınak, kendi öz sertliğinin sonuçlarına karşı hiçbir istikrar güvencesi sunmamaktadır.

Ama bu betimleme yetersiz kalmaktadır. Althusser'in her okurunun aklına gelecek Spinoza'cı bir karşı çıkmaya yolaçmaktadır: Çelişkili bir nesnenin bilimi neden kendisi de çelişkili bir bilim olmak zorundadır ki? Yani (havlayan bir hayvan olarak) köpek kavramı bizzat havlamak durumunda mıdır? Dolayısıyla, "kuramsal pratik" fikrinin içerdiği tüm anlamlarla devreye gireceği başka bir varsayım bulmak ge-

(25) Bu, Althusser'in *Lire le Capital*'de (2. Baskı, C. I, s. 53) Pierre MACHEREY'den ödünç aldığı "Her bilim, ideoloji bilimidir" savını yeniden ele almakta ve belki de aydınlatmaktadır.

rekir. Hatta işi, bölücü bilimlerin, oluşumları düzeyinde (yani kuramlarının tarihinde, bizzat kavramlarının oluşumu ve adlandırılmasında; çünkü sözcükler, "onlara karşı birer düşmanmışçasına mücadele veren",[26] "birer " silah, patlayıcı, ya da yatıştırıcı, veya zehirdirler: Bu da, sözcüklerin varolduğunu söylemenin bir biçimidir), *bilmesini temsil ettikleri çelişkinin içinde* yeralma biçimleriyle belirlenen bilimler olduğunu söylemeye değin götürmek gerekir. Bunlar, bir nesnenin seyircisi olarak değil (işte nesnelliğe ilişkin bir eğretileme daha) çelişkisel bir sürecin tarafları olarak vardırlar.[27]

Althusser tarafından önerilen ve Freud'un bilinçdışı kuramı (her tür "psikoloji"ye karşı olarak) tarafından ortaya atılan ve ideolojik karşıtlığın, son çözümlemede, bireylerin (buna kuramcılar da dahil olmak üzere) kendilerini de, içe atma ve tekrar mekanizmalarına tabi kılan birer bilinçdışına sahip olmasıyla açıklandığını belirten düşüncesi de bundan kaynaklanmaktadır. Bunun mantıksal bir sonucu olarak da bu çelişki (yani psikolojist ve antipsikolojist ideolojiler arasında, son kertede, kendisi de psikanaliz "nesne"si olan bilinçdışı tarafından belirlenmesinden ötürü varolan çelişki) Freud'un kuramının tüm tarihini oluşturur.[28] Bunun bir başka sonucu da -eğer Marksizmle psikanaliz arasındaki benzerliğin "ana çizgi"si buralara değin uzatılabilirse- "baş-

(26) *Positions,* a.g.e, s. 46

(27) Bu durumda, böylesi bir bilim "denetlenemez" -ne üzerinde egemenlik kurulması, ne de istikrarı anlamında-, hele de bir kurum aracılığıyla (üniversite kurumu, ya da "parti", hatta bir "dernek" kurumu) tarafından büsbütün denetlenemez. "Bölücü bilim" sözcüğünde, yalnızca *bölünme* değil, kendisi de "eşit" biçimde hem bilinçdışını (Bkz. Freud: die *ich-spaltung)* hem de siyaseti çağrıştıran (Bkz. Marx ve Engels, *"Die angeblichen Spaltungen in der Internationale"*, 1872), *parçalanma (Spaltung)* anlamı da aranmalıdır.

(28) Biyolojik ideolojiyi kabulü ve eleştirisinin ışığı altında okunmuş olduğu gibi, özne ideolojisinin kabulü ve eleştiri çerçevesinde de okunması gereken Freud'da da bu vardır.

langıç"ından "bunalım"ına değin Marksist kuramın tarihinin içinde yeralan ideolojik çelişkiler (ve onların, içe atmalar ve baskılardan oluşan bilinçdışına yansımaları?), son çözümlemede sınıf mücadelesinin, Marksist kuramın, yer yer içinden geçmesi ama asla orada *sabit* bir yere sahip olmamasıyla açıklanmaktadır. Burada, bir bilgi koşulunun (hatta daha güçlü bir deyimle, Althusser'in dönüp dolaşıp bulduğu Makyavel'den esinlenen deyimiyle, *hakikatin etkinliğinin* bir koşulu) yanı sıra, aşılamayacak bir sınır da bulunmaktadır. Bu sınır, bir yasak ya da bilinebilenin (öbür tarafında bilinmeyenin yeraldığı) bir sınırı değil, bilgiyle aynı yönteme başvuran ve hakikatle "fikirlerin her şeye kadir olması" arasında aşılmaz bir ayrım çizgisi çizen maddi bir belirleme ve bir bağımlılıktır.

Yine de, bizi böylece kurama içkin "pratik"in açıklamasına götüren bilim kavramı, düşünülebilecek olanın, ya da en azından uygulanabilecek olanın sınırındadır. Adeta, iki uçurum arasında asılı kalmış bir fikirdir bu... Althusser, anladığım kadarıyla, bu noktaya vardıktan sonra, inanılmaz ifade çeşitlemeleriyle bunun anlatımını tekrarlamaktan başka bir şey yapmamıştır.

"Bölücü" süreç Marksizm ve psikanalize mi özgüdür? Bunu söylemek, diğer bilimlerin, çelişki yöntemi altında kendi "nesne"lerinin sürecine kıstırılmadığını varsaymak demektir. Dolayısıyla da, bu onların bilgi sürecine seyir kategorisinin (deneysel ya da kuramsal "görüntü") uygun düştüğünün kabulü demektir.[29] Ama buna karar vermeden önce, Marksizm ve psikanalize yapılan çifte gönderinin, oluşturduğu çiftin pek kesin olmayan benzerlik ve eklemlenme statüsüyle birarada, varolma nedeni üzerine düşünmek gerekmez mi?

(29) Bkz. *Lire le Capital*, I, s. 47 vd. Burada, her tür bilim konusunda, "nesne" değil ama "görüş" kesinlikle reddedilir.

Althusser'in, psikanalizle Marksizmin *aynı* "nesne"yle (yine Spinoza'cı bir dil kullanacak olursak, belki farklı uygunluklar ya da özniteliklere göre algılanan) ilişkili olduğu fikriyle, bunların "nesne"lerinin kökten bir biçimde *başka* oldukları ve zorunlu olarak içiçe geçseler bile birbirlerine indirgenemeyeceği fikri arasında gidip gelerek bu sorunun çevresinde dönüp durduğu görülecektir. İdeoloji kavramının araştırılmasının ve Lacan'la, bir kabullenme ve olası bir düzeltmeyi, intihar niteliğindeki bir inkar olarak gösterecek denli çarpıcı bir teminat konusundaki bir yanlış anlaşmayla başlayan sağır ve samimi çatışmanın tüm amacı budur.[30]

"Bölücü bilim" deyiminde, önlenemez biçimde sallantıda duran bizzat bilim fikridir. Yalnızca, 1974'teki *Özeleştiri Öğeleri*'nin evrenselliğini sorguladığı, genel olarak "bilim" fikri değil, epistemolojik kesinti tanımının "bilimle ideoloji arasındaki" kesinti olarak düzeltilmesi pahasına (ama, bu ad altında, farklılaşmanın çıkış noktası olarak "asgari soyut bir genelleme"ye gönderide bulunulmasının gerektiği fikrini aynen saklayarak), etkin bir biçimde herhangi bir bilgisizliği ortadan kaldıran, bir bilgi sürecine içkin bir nitelik olarak "bilimsel" fikridir.

Ama bu ifade, sonuçta *kesinti* fikrine verilen başka bir addır. Çifte "kuramsalcı" yönü (kesintinin bir kez olup bir daha olmadığı fikri ve tüm bilimler ile bunların "ideolojik tarih öncesi" arasında aynı biçimde işlev gördüğü fikri) düzeltildiğinde, Althusser'in *sürekli* kesinti olarak adlandırdığı hale gelir: "sonu olmayacak başlangıç", üstelik bu deyimin içerdiği her iki anlamı bir arada taşır, çünkü bir bilim (özellikle de Marx'ın bilimi) sürekli, eleştirel sonucunu yineleye-

(30) Şunu da ekleyelim: Marksizm ve psikanaliz eğer aynı nesneye sahiplerse, Marksizm (L. ALTHUSSER ve ar. tarafından *Discutare le Stato*'da önerilen, De Donato, Bari, 1978, ifadeye göre) "son halini almış bir kuram" değil, "mutlak bir bilme"dir (ya da bir "dünya görüşü").

cek olan bilgiler üretecektir; öte yandan da, yine o bilim, egemen ideolojinin parçalarıyla "hesaplaşma"yı sürdürecektir. Geri çevrilemezlik fikri (tamamlanmamışlık fikriyle birlikte) her zamankinden daha fazla bu ifadede kendini bulmaktadır. Yine de, daha yakından baktığımızda, artık, geri çevrilemezliğin, bilgilerin bir "üretim" ve "gelişme" gücünü yansıtıyor olsa bile, bir güvence oluşturmadığını kabul etmek durumunda kalırız. Geri çevrilemezlik, tümüyle, ideoloji alanında da süregiden bir kuramsal mücadelenin ayrımsal yönteminde yeralmaktadır. Bilim/ideoloji farklılığının ortadan kaldırılamaz oluşu, tek bir olayda, hele de tek bir kurumda değil, özünde birleştirici ve uzlaştırıcı olan ideolojilerin, kuramdan ötürü, pratikte, diğer mutlak değerleriyle, yani uzlaşmaz olanla karşı karşıya kalmasında yeralır. Bu durumda, hakikatin etkinliğinin karşılığı şu olmalıdır: Hakikat, *geri çevrilemez olsa bile, ortadan kaybolabilir.*

İyi de, "hakikat ortadan kaybolabilir" ne demektir?

Görünürde, "ortadan kaybolma"nın birkaç yöntemi vardır: Althusser'de, bunlardan, en azından, iki tanesi görülür. Bir anlamda, biri edilgen, diğeri etkindir. Biri ölümle özdeşleşir. Diğeri, bazı geleneksel metafizik özelliklere, hiç tartışmasız sahip olmakla birlikte, tam olarak "yaşam" biçiminde sunulmaz da, daha çok *Lenin ve Felsefe*'nin, yukarıda değindiğim bölümünde "konulan belli bir mesafenin boşluğu" olarak adlandırılır. Mücadeledeki bir varlığın, bu mücadele içindeki yenilgisine tekabül eden bir ortadan kaybolma vardır: Bu varlık, bir birey olabileceği gibi, bir örgüt, bir tarihsel hareket, bir sınıf, hatta bir pratik, bir bilgi de olabilir. Marx bu olasılığa, *Manifesto*'nun muammalı bir cümlesinde değinmiştir: "Bugüne kadarki toplumların tarihi bir sınıf mücadeleleri tarihidir. (...) Öyle ki, bu mücadele, her seferinde, ya tüm toplumun devrimci bir yeniden yapılanmasıyla ya da müca-

dele eden sınıfların birlikte çöküşüyle sona ermiştir. Althusser bu fikri ("mücadeledeki sınıfların ortak ölümü"), Marksizmin unutulan ifadelerinden biri olan bu fikri yeniden ele almış ve kurama, en azından (tam da "kuram dahilinde bir sınıf mücadelesi" olan) Marksist kurama uygulamıştır. Bilimsel kuram, zorunlu olarak mevcuttur, üstelik de geri çevrilemez bir biçimde mevcuttur, ama belli bir konjonktürde varlığı son bulabilir ve bu olasılık (genel bir bunalım "kuramla işçi hareketinin birliğinin" bir kopması, bu birliğin gelişmesinin, hiç kimse tarafından engellenemeyecek, biçimde "dondurulması" gibi biçimler alabilecek olan bu olasılık) çatışmanın rastlantısal veçhelerinin olumsallığında ya da kuramsal pratiğe içkin çelişkide yatar.

Tıpkı kuramın *başlangıcının,* kendi kavramlarının gerekliliği dahilinde, geriye dönerek silinecek olan bir olumsallığının bulunması gibi,[31] geriye çevrilemeyecek biçimde doğmuş olanın *sonu*nun da bir olumsallığı vardır. Bu son, belli (yani üst-belirlenmiş) bir konjonktürde ortaya çıkarsa, kuramın varlığının, bu deyimin taşıdığı her iki anlamda da (bir eleştirinin uygulanması, bir bunalıma bağlı olması) "eleştirel" olmak durumundadır. Çünkü bu son, bir yazgı değil, bir güçler dengesinin sonucudur. Böylece, eskiden canlı bir pratik olandan, geriye bir hayalet, bir anı kalacaktır.

Ama bir başka ortadan kaybolma daha vardır. Althusser, neredeyse aynı deyimlerle buna de değinip durmuştur: bir pratiğin "eğreti", "geçici", "çelişkili" olan yanının *bizzat kendi sonuçlarında* (ki bu sonuçlar da eğreti, geçici, çelişkilidir),

(31) "(...) İnsan *başlangıcını seçmez.* Marx, düşüncede, Alman tarihinin üniversitelerindeki eğitimde yoğunlaştırdığı ideolojik dünyada ortaya çıkmayı seçmedi (...). Bu *başlangıcın gerekliliği ve olumsallığı*'na daha ileride yeniden değineceğim. (...) Marx'ın başlangıcının olumsallığı, altında doğduğu ve sonradan paçasını kurtarma durumunda kaldığı devasa ideolojik tabakadır..." (*Pour Marx,* a.g.e, s. 60-71)

kendi dönüştürücü "müdahale"sinde yitmesidir. "Bize gelince, size teslim etmeliyim ki biz buraya "ölmeye" geldik, ama bunu, bizi diğer filozofların çoğundan ayıran bir biçimde ve bunu pek iyi bilerek yapmaya: *Kendi müdahalemizde yitmeye geldik.*[32] Bu yitim, anlık, istisnai bir şey değil, sonsuz bir süreç içinde sürekli yinelenen ve yeniden yapılması gereken bir yitimdir. Biçimsel olarak, bu yitim, bir başka yitimden katiyen ayrı değildir, sonuçları dahilinde, siyasetin, özellikle de sınıfsız toplumun kuruluşu çerçevesinde devrimci siyasetin yitiminden farklı görülmemektedir. Gerçekten de, bunun, kişisel ve kollektif yöntemleri açısından bizzat devrim olarak düşünülmemesi biraz güçtür.

Bununla birlikte, bir kez daha, bize önerilen düşünce kesinlikle tekanlamlı değildir. Tersine, içinde iki önemli sorunsal ikilisiyle, yani ideoloji ve kuram, ideoloji ve gerçek ikilisiyle karşılaştığımız bir uyarlama çerçevesinde dağılmaktadır. Bu, ideolojinin ya da belli bir ideolojik pratiğin, *kavrama* ya da bilimsel kurama *duhul* çerçevesinde yitimidir. Ama, aynı zamanda da, kuram ve kavramın, bilgi işlevlerini yerine getirebilmek için geçici olarak ayrıldıkları *gerçek tarih dahilinde* yitimidir de. Son olarak da bunun, kuramın, ya da "kuramsal biçimde" mevcut olan düşünce ve bilgilerin, *ideoloji* çerçevesinde, yani, kendilerini maddi, tarihsel güçlere dönüştüren tek şey olan "ideolojik gerçekleşmeleri" dahilinde yitimidir. Kavramın "sonsuzluğu", gerçek tarihin "sonsuzluğu", ideolojinin "sonsuzluğu"... Yani, kavramın, ya da tarihin, ya da ideolojinin *güncelliği, etkinliği, etkili oluşu.*[33]

(32) *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, op. cit., s. 19.

(33) Bu üç olanak konusunda, özellikle şunlara bakınız:
A) "Direk hâlâ ideoloji alanında çakılıdır, "yeni" terimler kullansa bile metni "kendi" dilinde yazılmıştır, Feuerbach'ta çarpıcı biçimde görüldüğü gibi, bizzat ideolojinin inkarı bile ideolojinin dilinde yazılmıştır: "somut", "gerçek", işte bizzat ideolojinin karşıtının ideoloji dahilinde sahip olduğu isimler. (...)

Hiçbir şekilde türdeş olmayan yitim yöntemleri arasında, "devrimci" kavramın varlığının asılı durduğu görülmektedir. Ama, ne anlama geldiğini araştırmak için ona doğru gittiğimizde de, böylesi bir kavramda bir hakikatin bulunabileceğini varsaymamıza izin veren belki de işte bu asılı durma halidir.

Ama ideolojiyi bilimsel kuramdan ayıran sınırın, yaklaşık yüz yirmi yıl önce Marx tarfından geçildiğini; bu büyük girişim ve bu büyük buluşun, etkilerinin yavaş yavaş dünyanın çehresi ve tarihini değiştirdiği bir bilginin kavramsal sistemine kazınan yapıtlarında yeraldığını unutmamalıyız. (...) Yaklaşan herkese, bu sınırı aşması için yardım edebiliriz: Ama, bizzat kendimizin onu aşmış olmamız ve kendi kavramlarımıza bu geçişin geri çevrilemez sonucunu dahil etmiş olmamız koşuluyla.(...) Gerçek ya da sosyalist hümanizmanın, kuram gözünde kendisine verilen statüye göre, bir kabulün ya da bir yanlış anlaşmanın konusunu oluşturabileceğini belirtirken, söylemek istediğim, bundan başka bir şey değildi; bambaşka bir işlevle karıştırılmayıp,tam olarak kendi işlevine uyarlandığı ölçüde, hümanizma *pratik, ideolojik* bir slogan olabilir. (...) Hümanizmanın sloganının kuramsal değil, pratik göstergeli bir değeri vardır: Marx'ın gerekli olduğunu düşündüğü tarihsel dönüşümü ortaya çıkarmak için, bizzat somut sorunlara, yani bu sorunların bilinmesine geri dönmek gerekir. Bu süreçte, hiçbir *sözcüğün,* pratik işleviyle doğrulanarak kuramsal bir işlevi gasbetmemesine dikkat etmeliyiz; olması gereken, o sözcüğün, pratik işlevini yüklenerek, aynı zamanda kuramın alanından da çıkmasıdır." *(Pour Marx,* a.g.e, s. 255-258).

B) Sonuçta söz konusu olan (...) Marx'la birlikte, gerçeğin bilinmesinin, gerçekte "bir şeyleri "değiştirdiği"nin, ama, her şeyin, sanki bu *ekleme* sonucunda kendi kendini iptal edermişçesine olup bittiğinin anımsatılmasıydı. *Kendi* bilgisi, önceden gerçeğe ait olduğundan, kendisi, onun bilgisinden başka bir şey olmadığından, ona ancak şu çelişkili koşulla, ona hiçbir şey eklememe koşuluyla, bir şeyler ekler, bir kez ortaya çıktıktan sonra, doğrudan ona yönelir ve onda yokolur. Bilgi süreci, her adımda, gerçeğe kendi bilgisini ekler, ama, her adımda, gerçek, bunu, kendisine ait olduğundan ötürü, cebine atıp gider. *Bilgi nesnesiyle gerçek nesne arasındaki ayrım, böylece şu çelişkiyi sunar:* O, yalnızca iptal edilmek üzere mevcuttur. Ama kendisi bir hiç değildir, çünkü iptal edilebilmek için, sabit biçimde elde olması gerekir. Bu normaldir. Gerçeğe, kendi bilgisini, ancak ona geri vermek için ekleyen her bilginin sonsuz çevrimidir, yani canlıdır, çünkü ancak yeni bilgilerin üretimi eski bilgilerin hayatta kalmasını sağlar..." *(Positions,* a.g.e, s. 158)

Althusser'in suskunluğu da, iki yitme biçimi arasındaki tereddütünü dile getirirmişçesine, -"olanaksızın yeri" diye adlandırdığı-[34] bu kavramın ortaya çıkış noktasının yanıbaşında asılı değil midir? İşte o suskunluk bizi bu nedenle rahat bırakmamaktadır. Bari, bunu iyi yönde kullanalım. Çünkü biz de, öngörülebilir bir sonu olmayan anıyla, söz arasında geçiş halindeyiz.

*(Les Sauvestres, Ağustos 1988)*

C) "Düşüncelerin etkisi, sınıflar arasındaki bir güç ilişkisinin bağımlı ifadesinden başka bir şey değildir. Olağanüstü olan, Marx'ın, kendi düşüncelerinin konumunda bu maddeci savı dikkate almış olmasıdır. Bu, sunuşun konuya uygun bir biçim aldığı 1859 önsözünde de, *Manifesto*'da da görülebilir. Bu da Marx'ın, iki kez, iki farklı biçimde, kendi öz düşüncelerini sunduğu anlamına gelir. Önce, bütün çözümlemesinin ilkeleri olarak sunar (...): bu durumda, düşünceleri, sayelerinde bütüne ilişkin bir gerçekliği anlatmak söz konusu olduğu için, *her yerde* mevcutturlar. Ama Marx, düşüncelerini, ikinci bir kez, bu sefer de onları, aynı bütüne ilişkin gerçekliğin belirli ve sınırlı bir mekanında konumlandırarak ortaya çıkarır: 1859 önsözünün biçimini kullanacak olursak, onları, "insanların (sınıf) çatışma(sı)nın bilincine vardıkları ve onu sonuna değin sürdürdükleri ideolojik biçimler"den biri olarak belirtebiliriz. Onları böyle, toplumsal ilişkiler ve sınıf ilişkilerinin belirli bir mekanında (üstyapı) konumlandırmakla, Marx düşüncelerini, tamamen verilmiş olanın açıklanma ilkeleri olarak değil, ideolojik mücadeledeki olası eylemlerinin tek ilişkisi çerçevesinde ele alır. Bundan ötürü, bu düşünceler, biçim de değiştirir: Kuram biçiminden "ideoloji biçimi"ne geçerler. Marx'ın maddeciliği, *kuramının maddeci içeriğiyle değil*, bu düşüncelerin etkin hale gelebilecekleri koşullar, biçimler ve sınırlara ilişkin keskin ve pratik bilinçle ölçülür. Onların, anlatım çerçevesinde iki kez yeralmalarının nedeni budur. Hakiki ve biçimsel olarak kanıtlanmış olsalar bile, düşüncelerin, asla tarihsel olarak şahsen değil, sınıf mücadelesinden alınmış ideolojik kitle biçimleri çerçevesinde etkin olmalarının da nedeni budur. ("Le marxisme aujourd Hui", Encyclopedie Garzanti).

(34) *Positions*, a.g.e, s. 133.

# 3
# Çağdaş olmayan (*)

Davetinizden dolayı teşekkür ederim. Arzu ederseniz, 1988'de, Michael Sprinker'in gayreti ve bu *Humanities Institute*'te hüküm süren hava sayesinde, Amerika'da, böyle tamamen "Althusser'in Mirası"na atfedilmiş bir kollokyumun düzenlenmesine ilişkin bazı görüşlerle söze başlayacağım. İlk olarak benim konuşmamı istediniz: Bu benim için bir onur olmakla birlikte, aynı zamanda da, bir Fransız olarak beni zor durumda bırakan bir durum. İster inanın, ister inanmayın, üniversite ortamında böylesi bir kollokyumun düzenlenmesi Fransa'da tamamen olanaksız, pek çok Avrupa ülkesinde de oldukça zordur. Gerçi bazı ülkeler açısından bu söylediğimi biraz yumuşatmam gerekir. Burada, Gregory Elliot'ın, Peter Schöttler'in, Maria Turchetto'nun bulunduğu-

(*) Bu metin, Eylül 1988'de, The Humanities Institute, State University of New York at Stony Brook'un düzenlediği *Tha Althussarian Legacy* kollokyumuna sunduğum tebliğin, tüm tebliğlerin yayımı için yeniden gözden geçirilmiş biçiminin çevirisidir (Londra ve New York'ta Verso tarafından yayımlanacak).

nu görüyorum: Dolayısıyla, Althusser'in yapıtı ve siyasal etkinliğinin tümü üzerine bir çalışmanın çok yakınlarda yayımlandığını,[1] yapıtlarının (içinde Fransa'da bulunmayan pek çok metin de bulunmak üzere)[2] yayımı konusunda Federal Almanya'da bir proje geliştirildiğini ve İtalya'da Althusser'in, sol aydınların ve militanların oluşturduğu kulüplerde hâlâ tartışma konusu olduğunu[3] belirtmem de doğru olur. Tüm bunları, durumun ne denli çelişkili olduğunu vurgulamak için anımsatıyorum: Bu adamın adı ve yazılarının anlamı, kendi ülkesinde, bugün tam anlamıyla bir içe atılma, neredeyse tabulaşma durumuyla karşı karşıyadır.

Bunun, hiç kuşkusuz birkaç nedeni olduğunu söyleyebiliriz. Althusser'in 1980'de karısını öldürmesinin yarattığı skandalın etkilerini görmemezlik edemeyiz. Dostları da düşmanları da bunun etkisinde kalmış, entellektüeller de bundan paylarını almışlardır: Cinayetle delilik arasındaki ilişkiler, edebiyata konu oluşturmadıkları sürece aydınları rahatsız etmiştir. Gazetecilerin pek sık kullandıkları deyimle "Althusser'in yazgısı", "genel" (kamusal) olanla "özel" olan arasındaki ayrım çizgisini bulanıklaştırmaktadır. Entellektüeller topluluğunun hepimizin az çok gereksindiğimiz, kendini beğenen imgesini zora koşmaktadır.

Ama en güçlü nedenler, görünüşe göre, başka bir düzey-

(1) Bkz. Gregory ELLIOTT, *Althusser - The Detour of Theory*, Verso, Londra ve New York, 1987.

(2) Bkz. Louis ALTHUSSER, *Machiavelli - Montesquieu - Rousseau, Schriften* 2 ve *Philosophie und Spontane Phisophie der Wissenschafter, Schriften* 4, her ausgegebene von Peter Schöttler und Frieder Otto Walf Argument Verlag, Berlin, 1985, 1987.

(3) Bkz. *La cognizione della crisi - Saggi sul marxismo di Louis Althusser*, Centro Studi di Materialismo Storico, Franco Angeli Editore, Milano, 1986. Diğer alıntılar için, *Actuel Marx*'ta yayımlanan *"Actualite d'Althusser a l'etranger"* (Althusser'in yurt dışındaki güncelliği) adlı yazıma bkz., No. 7, 1990, Birinci dönem.

de yeralmakta, bugün genel olarak Marksizmin üzerine çökmüş olan "yasak"tan kaynaklanmaktadır. Yaklaşık yirmi yıl boyunca, Althusser, gerek Fransa'da, gerek dışarıda, herkesten daha fazla, tartışmaya yol açan *tek* Marksist filozof olmuştur. İfadeleri ve görüşleri, yalnızca, her türden "Marksistler" arasında tutkulu tartışma ve polemiklerin zincirden boşanmasına neden olmakla kalmamış, aynı zamanda da bir takım başka aydınların Marksizmi ciddiye almasını ve kendi tartışmalarında, felsefe, iktisat, siyasal kuram, psikanaliz, vb. çalışmalarında ondan yararlanmasını da sağlamıştır. Marksizm belki de, herhangi başka birisinden çok daha fazla, Althusser yüzünden, yalnızca geçmişten kalan bir miras, düşünce tarihinin bir anı olmaktan çıkmış, edim halindeki düşünce için bir ufuk, bir meydan okuma oluşturmuştur.

Bu andan itibaren, Althusser'in tüm bu dönem boyunca oynamış olduğu rolün silinip atılmasının ne anlama geldiği kolayca anlaşılabilir. Bu durum, anlamı gayet açık olan, daha genel bir sansür harekatının özel bir yansımasıdır: Söz konusu olan, özellikle de altmış ve yetmişli yıllarda Marksizmin, Marx'tan, Engels'den, Lenin, Stalin ya da Mao'dan gelen dogmatik ifadelerin tekrarından başka bir şey olduğunun inkarı, o zamanın toplumu ve siyasetinin gerçek sorunlarıyla bağlantılı olarak, Marksizm dahilinde gerçek *değişim* ve *olayların* husule geldiğinin inkarıdır. Evet, her şey, Marksizm çerçevesinde, entellektüel bir etkinlik ve bir verimlilik olduğunu, yani yalnızca ezberlenen şeylerin tekrarı ve yanılsamalar değil, aynı zamanda da denemeler ve hatalar bulunduğunu unutturmak, en üst düzeyde bir önem taşıyormuşçasına olmuş bitmiştir. Ne pahasına olursa olsun, Marksist, özellikle de komünist entellektüellerin, geriye dönerek, saf birer kurban ya da geniş bir fitnenin hizmetinde birer üçkağıtçı ve sahtekar olduklarını kabul etmeleri istenmiştir. Tıp-

kı Marksizmin ve komünizmin, bezdirme, kandırma ve uçuruma atma dışı gerçek hiçbir *tarihinin* olmadığı gibi, bu entellektüellerin de asla kendiliklerinden düşünebilecek çapta olmadıkları iddia edilmiştir. Tarihi böylesine bir tarihsizliğe dönüştürme biçiminin, özellikle de Fransa gibi, Marksizmin felsefe, toplumbilimleri, insanlıklar ve kültür düzeyinde en önemli rolü oynamış olduğu ülkelerde ortaya çıkmasına hiç şaşmamamız gerekir. Ama, belki de, bugün kendi öz tarihleri karşısında bu unutkanlığı yeğleyen entellektüellerin, tıpkı kendi öz felsefi ve kültürel miraslarına yaşattıkları çarpıklığın bedelini çok ağır ödemiş oldukları gibi, çok önemli bir bedel ödemelerinden endişe duyabiliriz. Bu konudaki durumun Amerika'da da aynı olup olmadığını söylemek size düşecektir.

Bu kollokyuma "The Althussarian Legacy" adını vermişsiniz. Bu ifadenin de canımı sıktığını itiraf etmeliyim. Bir kez daha, kişisel nedenlerden ötürü, Althusser'in ölmediği kanısındayım... Belki de bu "Legacy" sözcüğünün İngilizcedeki anlamı konusunda yanılmışımdır. Eleştiri niteliği taşımayan bu gözlemimi yanlış anlamanızı istemem. Yaşayan birisinin mirasını ölçme konusu her zaman rizikoludur. Ama, ne yazık ki, bu doğrudur: Althusser fiziksel olarak ölmemişse de, küçük bir çevre dışıyla iletişim kurma olanağına sahip olmadığından, moral olarak da artık yaşamamaktadır. Benmerkezci bir yazar olmaktansa, hep, olabilecek her tür muhatapla yapacağı hararetli hasbıhallerin adamı olan Althusser'in, şu andan itibaren yapıtına bir şeyler daha eklemesi oldukça kuşkuludur. Böyle bir şey olsa bile, bunun farklı, başka birisine ait bir yapıt olduğu varsayılabilir...[4] Dolayısıyla da tartışmalarımız, pek çok açıdan yersiz, zamanla ilişki-

(4) Burada, *Éthique*'in IV. bölümünün 39. önerisinde, Spinoza'nın kışkırtıcıdüşüncelerini anımsayalım.

leri de pek çelişkili olacaktır. Her birimiz, Althusser'in mirasını değerlendirirken, onun bir bölümünü sahiplenmeye çalışırken, hepimiz, fiilen kapanmış olan bir yapıtı açık tutmaya çabalayacağız.

Ama daha da vahim olan şudur: Paylaşacak neyimiz var? Sözcüğün, en güçlü anlamıyla Althusser'in *bir yapıtı,* dayanıklı düşüncelerinin oluşturduğu bir hazine var mıdır? Bir yandan, ki beni, özellikle de Fransa açısından ilk anda etkileyen budur, ya Althusser tarafından geliştirilen, ya da kökeninde genel kültürün başka bir alanında ortaya çıkmış olup, onun tarafından ithal edilen ifadelerin, şaşırtıcı derecede canlı kaldığını gözlemekteyim: Örneğin, "belirtisel okuma", "epistemolojik kesinti", "üst-belirleme", "devletin ideolojik aygıtları", "öznesiz süreç", "Tarih kıtası" gibi. Çoğu kişi, bu ifadeleri, (bugün iyice daralmış olan) "Marksistlerin" çevresi dışında, Althusser'in bunları geliştirdiği metinleri, çoğunlukla bilmeden, kendi tarzlarında kullanmaktadırlar. Bunlar, kendiliklerinden yaşamaya ve "Kopernik devrimi", "dünyanın büyüsünün bozulması" ya da "meta fetişizmi" gibi felsefe deyimlerinde olduğu gibi, kendiliklerinden yaşamaya ve anlam değiştirmeye başladılar. Ama, bu ünlü kavramlarda olduğu gibi, kökenlerine inerek onların tam anlamlarını oluşturabilir miyiz? Bu biraz kuşkuludur çünkü Althusser'in, başlangıcı, sonu ve iç kuramsal sürekliliği bulunan sistematik ve tam bir yapıtı yoktur. Her şey ya da neredeyse her şey, programlı bir biçimdedir: Sevdiği Spinoza'nın bir ifadesini değiştirecek olursak, "sonuçsuz öncüller" ya da "öncülü olmayan sonuçlar" vardır.

Althusser, (bence tek büyük kitabı olan[5]) *Marx İçin*'i ya-

(5) Kuşkusuz *Lire le Capital, Éléments d'autocritique, Philosophie et philosophie spontanée des savants,* oldukları biçimde okunacak kitaplardır ama aynı estetik ve kuramsal tamamlanmışlık duygusunu vermezler. İkinci istisna sevimli *Montesquieu,* bu harika adamdır.

yımladığında, önsözünde, (kendisinin de bir zamanlar dahil olduğu) "yapıtsız filozoflar"la, yani soğuk savaş sırasındaki konjonktür ve komünist partisinin hizipçi uygulamaları sayesinde doğan, düşüncede filozof olan kişilerle alay etmiştir. Kendisi de "yapıtsız bir filozof" olup çıkmışsa, bu ne ağır bir alaydır. Ama sonuçta, "Miras"ı bir avuç çift anlamlı kavramdan, bir ya da iki gerçek kitaptan ve daha çok birer başlangıç ya da birer parça gibi duran, kimi çok gelişmiş *(Kapital'i Okumak*'ta yeralanlar gibi), kimi çok güzel kaleme alınmış (ama hepsi böyle değildir), hepsi belli bir (siyasal ya da gidimli) konjonktüre sıkı sıkıya bağımlı ve gerek stilleri, gerekse konumları açısından son derece dağınık olan belli sayıda metinden oluşmaktadır. Herhangi bir müdahalenin kaçınılmaz yazgısı, kendi sonuçlarında silinip gitmek olduğuna göre, bizzat kendisinin "müdahalelerim" diye adlandırdıklarına bir bütünlük yakıştırmak için, artık hiç kuşkusuz, vakit çok geçtir. Ama, öte yandan da, bu müdahalelerin, yarın felsefi düşünce ya da siyaset üzerinde etkili olup olmayacağını, etkin olup olmayacağını bilmek için de henüz çok erkendir: Nesnel bir muhasebe yapmak için, belki de bir kuşağın geçip gitmesi gerekmektedir.

Yine de, bundan emin miyiz acaba? Anıyla tarih arasındaki yolun ortasında, hâlâ içinde bulunduğumuz bu sallantılı durumda, ya Yapıtın Bütünlüğüne ilişkin yavan anlatılar ve İnsanın Tragedyasına ilişkin görkemli mitoslardan, akademik yorumlar ve psikolojik soruşturmalardan kaçınmanın tam da vaktiyse? Ya, bizim için, tam da *bugün* önemli olan, Althusser'in sorduğu birkaç soruya vereceğimiz değerse? O değer ki, tam da bunların "çağdaş olmayan" sorular olmasından, yani hem ortodoks Marksizmin, hem de anti-Marksizmin ortodoksluğu olarak adlandırabileceğimiz şeyin tersine işleyen, çünkü, tıpkı zamanında "egemen dünya görüşü" kis-

vesine bürünmüş bir Marksizm imgesinin ortadan kaldırılmasına katkıda bulundukları gibi, iz bırakmadan yokolmaya mahkum olmuş bir Marksizmin aşırı derecede çizgisel imgesini de yokeden sorular olmasından kaynaklanmaktadır. İşte benim izlemek istediğim güzergah budur.

Sorulardan sözettim. Bu soruların konusu düşünüldüğünde, genel kanı, muhtemelen, bunların Marksist kurama ilişkin olduğu konusunda birleşecektir. Ben, biraz farklı olarak, bunların, her şeyden önce, (kuram olarak) Marksizmle (siyasal hareket ve tarihsel "eğilim" olarak) Marksizm arasındaki ilişkiye ilişkin olduğunu söyleyeceğim. Gregory Elliot'un o mükemmel Althusser tanıtımında "kuramın sapması" olarak adlandırdığı şey üzerinde yanılgıya düşmeyelim: Eğer kuram bir sapmaysa, ya da sapıyorsa, bunun nedeni, kendiliğinden bir sonuç olmamasıdır. Althusser'in sözde *kuramcılığı,* zamanında pek şiddetli tartışmalar doğurmuş, bizzat kendi görüşleri dahilinde bile, tam da "kuram"ın, komünizm bakış açısından, sonuç olarak bir "devrimci pratik"e dönüşmesini istediğinden, ciddi bir çelişki doğurmuştur. Althusser, felsefenin "kuram içerisinde sınıf mücadelesi" olarak yeni bir tanımını önermiştir, bu ifade, başlangıçtaki kavramsallaştırmayı tersine çevirir gibi görünse de, aslında söz konusu olan Marksizmin, ancak komünizm eğiliminin kuramı, ve onun gerçekleşmesi için mevcut olan bir kuram olarak özgül bir anlama sahip olduğunun söylenmesidir. İster "epistemolojik", isterse "felsefi" olarak sunulsun, "Marksist" bir önerinin kabul ya da reddedilme ölçütü hep aynı olmuştur: *Komünist bir siyaset*in anlaşılır kılınması ya da kılınmaması.[6]

(6) Böylece *Lire de Capital*'de, Althusser "Hegelcilik"i (daha doğrusu, tarihsel zamana ilişkin Hegel'ci kavramı), teleolojik niteliği, komünizmi, kendisine yakıştırılacak "maddeci hareketler" ne olursa olsun "siyasetin sonu" olarak tanımlanmakla, böylesi bir siyaseti düşünülmez kıldığından dolayı, reddediyordu. Buna karşılık, daha sonra, tamamen aynı nedene dayanarak, komü-

Yine de burada, bu "komünizm" sözcüğünün ne demek istediğini düşünmeliyiz. Marksizm karşısındaki bu "eleştirel" tutuma pek kısıtlı bir sınırlama getirecek olan yeni bir güçlük karşımıza çıkacaktır. Althusser'in, komünist siyaseti, Marksist kuramın gücünün bir ölçüsü haline getirmek istediği doğru olsa bile, o, aynı zamanda da komünizm kavramını her türlü eleştiriden uzak tutmamış mıdır? Komünist partisine (ya da daha doğrusu komünist partisi idealine) olan ve sonuna değin koruduğu (kimilerince körükörüne olarak nitelenen) bağlılığı buna işaret etmez mi? Marksizme karşı "eleştirel" bir tutumun bedeli "komünizm"e karşı eleştirel-olmayan bir tutum olacaksa, bu işin kârı nerededir?

Hiç kuşkusuz, Althusser'in gözünde "komünizm", hep, her türden sömürü ve baskı karşısındaki kurtuluşun (özel) adını temsil etmişti ve hep tek anlamlı olarak, toplumlarımızda ("sosyalist" toplumlar da dahil) özgürlük ve kardeşlik için verilecek tüm mücadele biçimlerine işaret edecekti. Hatta, daha da ileri gidebiliriz. Althusser, sürekli, Marksist kuram ve ideolojinin getirdiği *komünizm imgelerini* sorgulamış, ama bunu bizzat komünizm adına yapmıştır. İşte böylece, Marksist (ve Marksist-Leninist) ortodokslukta egemen olan ve komünizmi "sosyalist geçiş"in son evresi haline getiren evrimci imgeye karşı gitgide daha eleştirel bir tavır takındı. Üretim ilişkilerinin baskısının yerini "insanların özgür ortaklığı"na bırakacağı, "çelişkisiz" ve "ideolojisiz" bir toplumun geleceğine ilişkin komünizmi bir "saydamlıklar toplumu" olarak sunan görüşe karşı da aynı biçimde davrandı. Kuşkusuz Marksist gelenek ve bizzat Marx, komünizme ve komünizme götüren yola ilişkin birçok görünüm önermişler-

nizmin sonsuz siyasal mücadele fikriyle düşünülmesinin kuramsal koşullarından biri olmasından dolayı, Hegel'in bir şeylerine (hem de çok temel bir şeyine: Öznesiz ve Sonsuz süreç'ine) sahip çıkıyordu.

di. Evreleştirme ve saydamlık şemalarını eleştirerek, Althusser, sonuçta Marx'ta (her şeyden önce de *Alman İdeolojisi*'nde) bulunabilecek komünizm "tanımları"nın en sadesini, ve belki de bu meyanda, en maddeci ve aklın herhangi bir "tasım"ına en az bağımlı olanını bulmuştur: Bu, komünizmi "geleceğin devleti değil, mevcut şeylerin durumunu yıkan gerçek hareket" olarak sunan tanımdır.

Yine de, tarihsel maddecilik alanındaki müdahalelerine rağmen (ki bunlar daha çok, Althusser'in müritleri tarafından geliştirilmiştir), Althusser hiçbir zaman, gerçek anlamda, bir *(Marksist) toplum kuramcısı* olmamış, daha çok ve öncelikle de, "felsefenin dönüşümü"yle[7] komünist bakış açısından hareketle ilgilenen bir *filozof* olmuştur. Onu gerçek anlamda ilgilendiren, felsefenin, kendi iç siyasal koşulları üzerine düşünmeye başladığı anda yaşamış olduğu sapmadır. Althusser'e göre, böylesi bir sorgulama, bu koşullar bir egemenliğe, hatta bir *devlet* egemenliğine bağlı olduğundan, ancak komünist bir bakış açısından yola çıkabilir. Dolayısıyla, *Marksist kuramla, Marx'ın komünizmi* arasındaki gizli gerilimi en uç noktasına değin götürür ve bizi, bugün, dünkünden daha da çok Marksist kuramın "komünist" eleştirisi (ki bu, "revizyonist" bir eleştirinin, hatta daha da genel olarak günümüzde en yaygın olan eleştiri türünün tamamen karşıtı bir eleştiridir) ve bu eleştirinin gerçek pratik değeri hakkında sahip olduğumuz görüşleri aydınlatmaya davet eder. Ama, tam da bunu yapmakla, bizi, bizzat "komünizm" kavramının merkezinde hâlâ hüküm süren daha da büyük gerilime açık seçik bakmaya zorlar. Çünkü bu gerilim bizim karşımıza, felsefi olarak, en uç niteliklerde çıkar: Aynı anda,

(7) Granada'da 1976'da verdiği konferansın adı (İspanyolca baskısı: *La Transformacion de la filosofia*, Universidad de Granada, 1976. İngilizce evirisi, L. ALTHUSSER, Philosophy and Spontaneous *Philosophy of the Scientists and other essays*'de, Verso, Londra, 1990)

hem mutlak bir *maddeciliğe* (ki bu, komünizmin *siyasal* bir kavramının söz konusu olması için zorunlu koşuldur), hem de mutlak bir *olumsuzluğa* (ki bu, komünizmin her tür "gerçekçi", yani ütopik imgeden sıyrılması için gerekli bir koşuldur) gönderide bulunur. Komünizmin, aynı zamanda, hem belirli bir "üretim biçimi", hem de insanın her türlü bağımlılık biçimlerinin evrensel ve sonsuz "yıkımı" (bu, ezelden beri başlamış ama asla bitmeyecek olan bir yıkımdır) olması gerekmektedir.

Burada, 20. yüzyıl Marksist düşüncesinin aynı ikilemi, farklı bakış açılarından ele almış olan, önemli isimleriyle bir karşılaştırma yapmamız gerekiyor. Aklımıza Korsch ve "Marksizmin Marksizmi" tasarısı, ya da tarihsel maddeciliğin bir "özeleştirisi" tasarısı aklımıza geliyor. Yine, Benjamin ve genel olarak sosyalist düşüncedeki "ilerleme"ye ilişkin erekbilimi yıkışı.. Hatta, Gramsci ve tarih içindeki öz konumunu göreceleştirmesi bağlamında "mutlak" bir tarihselcilik sloganı... Ama, bence, en kaçınılmaz karşılaştırma, neredeyse mükemmel biçimde bakışımlı birer sima olan Althusser ile genç Lukacs arasında yeralmaktadır. *Marx İçin*'in Marksist gelenek dahilinde, bize anımsatacağı bir metin varsa, o da *Tarih ve Sınıf Bilinci*'dir. İkisi de aynı çarpıcı sorunun, "felsefenin sonu" sorununun çevresinde oluşmuşlardır. Şu farkla ki, Lukacs'a göre, felsefe, tarih içinde *gerçekleşmelidir* çünkü tarih Özne'yle Nesne'nin birlikteliğinin ortaya çıkışını, ben bilincinin tarihi oluşturan proletarya biçiminde ortaya çıkışını temsil etmektedir. Althusser'in kitabıysa, (ister bilimsel olsun, ister devrimci) pratiğin asla ben bilincine indirgenemeyeceğini söylemektedir. Böylece "kuramsal pratik" olarak felsefenin görevi, her şeyden önce, tüm biçimleriyle "bilinç" yanılsamalarını en kökten biçimde eleştirmek, bir anlamda insanların, tarihin güçlerinin, *bilincin bakış açısı-*

*nın üstesinden gelmesine* yardımcı olmaktır. İşte bu nedenledir ki, bu iki kitapta, bizzat karşıtlıklarının bile tam bir çevrimin tamamlandığına işaret ettiği bu iki kitapta, 20. yüzyıl Marksizmindeki komünist kuramın iki kenarını görmek mümkündür. Ayrıca, bir başka ortak yönleri de, her birinin kendi yöntemiyle, Marksist felsefe için, "diyalektiğin serüvenlerinin" çağdaş tarihte sahip olduğu yeri pek güzel ortaya çıkarır nitelikte *yeni bir yazım biçimi*ni araştırmasıdır.

Kapitalist gelişmenin nesnel ya da "tözsel" sürecini tamamen, yabancılaşmadan ben bilincine geçen devrimci sınıfın "öznel" geçiş süreciyle özdeşleştirenin Lukacs olduğu bilinmektedir: Kapitalizmde, bilinç tamamen şeyleştirilmiş, dolayısıyla o haliyle reddedilmiştir, komünizmde ise tamamen azat edilmiş, yani gerçekleştirilmiş olacaktır. Ama bu izlek çevresindeki tartışmalar, Althusser, ideolojinin (bizzat proletaryanın ideolojisi de dahil olmak üzere), gerçek olmasından ötürü asla bir bilincin bütünlüğü çerçevesinde pratikle tam olarak çakışamayacağını, bu nedenle de bizzat bir "Tarih Öznesi" olanağının ortadan kalktığını, gösterdiğinde sona erecektir. Bu, sınıf mücadelesinin, *karşıtlığın,* dolayısıyla da proletaryanın devrimci rolünün olmadığı anlamına gelmez. Bunun anlamı, proletaryanın gerçek pratiğinin her zaman kendi tasarımlarıyla çelişkiye düşebileceği; hatta bunun kaçınılmaz olduğudur. İşte bu durumda, yapısal sınırlamadan ya da "bitimlilik"ten sözedilebilir. Sonuç olarak, Sovyet devriminin, klasik Marksizmin "ortodoks", bilimselci ve reformcu görüşleri tamamen ve kesin olarak yıktığını düşünen Lukacs, nihayet içkin bir biçimde Marksist diyalektiği *kurmaya* yelteniyordu. Halbuki, "Marksist-Leninist" ortodoksluğun reform girişimlerinin başarı şansına inanmayan Althusser, en azından felsefi olarak çağdaş Marksizmin "bunalımı"nı, bu bunalımın, bizzat *proletaryen bir siyaset* kavra-

mını sorguladığından dolayı, hiçbir Marksistin kabul edemeyeceği sınırları aştığını görerek, çabuklaştırmayı başarmıştır.[8]

Az önce, yanyana birkaç izleğe birden değindim: Komünizm ve Marksist kuram, felsefe ve siyaset, proletarya devrimi ve "Marksizmin bunalımı" gibi. Temelde, bunların tümü çağdaş tarihin büyük bir açmazının çevresinde sıralanmaktadır.

Komünizm tarihin, yani sınıf mücadelesinin dışındaysa, diğerleri gibi spekülasyon ya da dinsel amaçlı bir mitostan başka bir şey değildir; ama, eğer komünizmi şu anki tarihin sürecinden (ya da bu tarihin kendiliğinden ilerlediği yönden) başka bir şey değilse, asla gerçekleşmeyecektir. *Bizzat tarihin akışıyla olan bağlar, içeriden nasıl kopartılabilir?*[9] *Pratikte, sınıf mücadelesi içinde egemen* olanla, *belirleyici* olan nasıl birbirinden ayrılabilir? Bu muamma, bizim, Althusser'in, *Kapital'i Okumak*'ın o pek ünlü bölümlerinde nasıl olup da "çağdaş olmama"yı, tarihsel zamanın bizzat özü kıldığını daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Bu durumda, belki de, onun özgün oluşunun, bu muammayı üçlü bir yer değiş-

(8) Althusser'in *Pour Marx*'ıyla Lukacs'ın *L'Histoire et conscience de classe*'ı (Tarih ve Sınıf Bilinci) arasındaki simetriden etkilenmemek mümkün değildir. Yine de, bazı eleştirel değinmelere karşın, Althusser'in, Lukacs'ın kitabının tamamını okuduğundan emin değilim; bu kitabın tamamının (yazarın karşı çıkmasına rağmen yayımlanan) Fransızca çevirisi 1960'da çıkmıştır. Ben onların arasında yeralan bir halka önermeyi tercih ederim: *Les Aventures de la Dialectique* (Diyalektiğin Serüvenleri) Merlau-Ponty'nin (1955). Onun komünist felsefeye getirdiği tüm eleştirilerin kökeni, (Sartre'ın metinlerinden çok daha fazla) büyük entellektüel bir meydan okuma olarak, tartışmasız Althusser tarafından da farkedilen, titiz bir Lukacs tartışmasında yeralmaktadır.

(9) Eskiden de Michel Pecheux, Münchaussen baronu gibi, insan kendi kendisini, saçlarından tutup çekerek nasıl bataklıktan kurtarabilir? diye sormuştu. Bkz. *Les Vérités de la Palice*, éditions François Maspero, coll. "Théorie", Paris, 1975.

tirme ve yeniden ifade etme işlemine tabi kılmasında olduğunu söyleyebiliriz:

1. Sınıf karşıtlığı süreklidir, bizzat sömürünün yapısından çıkar. Ama, aldığı biçimler, *sürekli değişir*. İşte bu nedenle, proletaryanın ve proletaryaya ait örgütlerin "siyasal ehliyet"i konusunda ortaya çıkan en canalıcı soru, onların, bizzat içinde bulundukları sınıf mücadelesinin biçim değiştirmesini, o çerçevede "siyaset yapabilmek" için ayırdedip edemeyecekleridir.

2. Siyasetin alanı ya da "öğe"si, genel olarak *ideolojidir*: Burada Marx'ın, siyaseti düşünmeye gayret eden "nadir ama değerli" bazı belirtmelerine gönderide bulunabiliriz: İlk başta da, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin önsözünde yeralan ve tarihsel çelişkilerin, toplumsal bilinçin "ideolojik biçimleri" tarafından, mücadele tarafından "sonuca ulaştırıldığı"nı söyleyen cümleye değinebiliriz. Bu durumda, proletaryanın sınıf mücadelesinin neden kuramsal bir uğraktan vazgeçemeyeceği anlaşılmaktadır. Bu düşünce, Gramsci'nin "hegemonya" düşüncesiyle de ilişkilidir: "Bilim", devrimci pratik için, "gerçeği açıklaması" açısından değil, hele geleceği öngörmesi açısından hiç değil, ama özellikle kitlelerin ideolojisini, *bizzat* proletaryanın ideolojisine dönüştürmesi açısından önem taşır. Gerçi burada, hiç kuşkusuz, gerçekten durumun nasıl olduğu düşünülebilir ama bu program, hemen, üçüncü bir kez yer değiştirmiştir.

3. *İdeoloji bilinç değildir* (hatta "toplumsal" ya da "ortak" bilinç, "sahte bilinç" de değildir): Daha ziyade *bilinçsizliktir* (onun bilinç biçimleri bir görünüm ve bir sonuçtur). Ve bu konuda, Althusser, yalnızca Gramsci'yle değil, Marx'la ters düşmektedir. Giderek, (az önce anımsattığımız), gerçek "madde"sinin her türlü sınıf karşıtlığını üstbelirleyen (böylece de *somut* biçimlerini belirleyen) ideolojik dolaylandırma-

lardan oluştuğunu belirterek, bizzat bir süre önce siyasetin özerkliğinin altının çizilmesini sağlayan ifadeyi eleştirmek durumunda kalmaktadır.

Althusser'in ideoloji konusundaki görüşlerine, aynı zamanda hem "yapıcı" hem de "yıkıcı" çift anlamlı niteliklerini verin işte bu birbirini izleyen değişimlerdir. Bu değişimler, gerçekte ne üretmektedir? Çelişkili bir sonuç doğurmazlar mı? İşte bütün sorun buradadır. Bunu tartışmazdan önce, Althusser'in konumunun, *bizzat Marx'ın ideoloji hakkındaki ifadeleriyle* olan ilişkisi bağlamında ne denli rahatsız edici ve çelişkili olduğunun altını çizmemiz gerekir. Çünkü Althusser, hemen hemen sürekli bir biçimde, kendi önerilerinin, çok sadık bir biçimde bizzat Marx'ın kavramlarına tekabül ettiğini (hatta Marx'ın "otantik" yanına bir "geri dönüş" olduğunu) iddia etmiştir. Yine de gerekçelendirmesi, Marx'taki ideoloji tanımının merkezinde yeralan ve ortadan kaldırılamayacak bir çelişkinin varlığına işaret etmektedir.

Althusser, her tür ifadesel nedensellik ve *maddeciliğe* doğru kararlı bir adımla kuramsal bir kesintiyi, bizzat "ideoloji" kavramının toplumsal oluşumlar kuramına dahil edilmesinde (daha da kesin söylemek gerekirse, Marx'ın 1845'lerde yapmış olduğu gibi, "üretim biçimi" ve "ideoloji" kavramlarının birarada dahil edilmesinde) görmektedir. Ama Marx tarafından tanımlanan ideoloji mekanizmasını (fetişizm çözümlemelerinde yapmış olduğu da dahil olmak üzere), derin bir biçimde *idealist* bulmakta ve bunda, Marksizmin sürekli, tarihi tözsel biçimde açıklama biçimlerine geri dönme eğiliminin kaynağını görmektedir. Bu andan itibaren Althusser'in elinde tek bir olanak kalmıştır: *Aynı* ideoloji *adı* altında, temel olarak Marks'cı olmayan bir kavramı, tek olası Marksist ideoloji kavramıymış, tarihsel maddecilikle uyumlu tek kavrammış gibi sunarak devreye sokmak.

Marx'ı Marx'a karşı oynatmak: *Kapital'i Okumak*'ta ve diğer klasik metin yorumlarında uygulanan "belirtisel okuma"nın merkezinde bu strateji yeralmaktadır.

Kabul etmemiz gerekir ki, bu açmazın kabulü, Marksizm tarihinde mutlak olarak yeni bir şey değildir. Ta en başından, çeşitli felsefi yaklaşımların ana izleğini oluşturmuştur. Ama Engels ve ardılları, tam anlamıyla Marksist bir toplumbilimin aynı zamanda hem iktisadi "yapı" kuramını, hem de ideolojik "üstyapı" kuramını içermesinin gerektiğini düşünerek, bunda, her şeyden önce, bir *eksiklik,* kuramın eşitliksiz gelişiminin bir sonucunu görmüşlerdir.[10] Marx'ın yapıtı, kapitalizmin yasalarını açıklamaktaydı, şimdi, buna üstyapının açıklamasını eklemek uygun düşerdi. Üstelik, felsefi olarak, bu eklemenin anahtarı, değişmez bir biçimde, (Daha Hegel'de mevcut olan ve bu andan itibaren bizzat maddeciliğin sırrını içerdiği düşünülen kelime oyunu, *Sein/Bewusstsein,* gereğince) (toplumsal) *varlık*'la, (toplumsal) *bilinç*'in diyalektiği çerçevesinde aranmıştır. Yalnız Engels değil, aynı zamanda, Kautsky, Plekhanov, Lenin, Labriola, Gramsci, hatta Lukacs ve Sartre, tüm farklılıklarına karşın bu iki boyutu doğru bilip, onlardan hareketle, az ya da çok ilginç sonuçlara vardılar. Ama Althusser'in konumu, tamamen terstir. O, gerek mekanikçi, gerek spekülatif biçimleriyle olsun, her tür *Varlık* ve *Bilinç* (ya da bilinçli-Varlık) "diyalektiği"ni reddetmektedir. Ve niyeti, mevcut "yapı" kuramına bir "üstyapı" *eklemek* değil, tersine, "üretim" ve "yeniden üretim"in, kökenlerinde bilinçdışındaki ideolojik koşullara bağlı olduklarını göstererek, bizzat yapı kavramını *dönüştürmek*tir. Sonuç

(10) Özellikle *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique all le mande*'daki parlak bölümlere ve son yazılarına değinmek istiyorum. Bkz. *The Vacillation of ideology,* adlı çalışmam, in Cary NELSON ve Lawrance GROSSBERG (yay.) *Marxism and the Interpretation of Culture,* University of Illinois Presse, Urbana ve Chicago, 1988.

olarak, toplumsal oluşumu ikili deyimlerle tasımlamak olanaksız bir hal almaktadır - bu sav, mantıksal olarak, bizi, "üstyapı" eğretilemesinin tamamen terkedilmesine değin götürecektir.[11] Toplumbilimsel, antropolojik ve varlıkbilimsel boyutlara bağlı olan yeni bir tarihsel karmaşıklık kavramı oluşturmak gerekmektedir.

Peki ama, neden Marx'ta ideoloji tanımının çelişkili olacağını kabul etmek zorundayız? Althusser'in yapıtını gözden geçirdiğimizde, *bunun iki nedeni* olduğu ortaya çıkar: *Biri* felsefi ve önseldir, diğeri ise siyasal ve sonsal.

Önce felsefi gerekçeyi ele alalım. Bu, en basit biçimde, ideolojinin, aynı zamanda, kendisine birey ve grupların davranışı üzerinde etkin bir "eylem" (ya da "geri dönüş eylemi") yakıştırılma suretiyle, en azından düşüncelerin, bizzat kendilerinin maddi olduğu ya da bunların, tarihin akışını belirleyen tinsel güçler olduğu kabul edilmediği takdirde, gerçeğin bir "yansıma"sı olarak tanımlanmasının olanaksızlığından çıkarılan sonuçtur.

Bu ikinci çözüm, sınıf mücadelesini tarihsel değişimlerin nedeni olarak kabul eden Marksist savla uyuşamaz, birinci çözüm ise, bizzat bilincin "temsili" kavramı tarafından dışlanır. Althusser, Marksizmin, hiçbir zaman, varlıkbilimsel olan bu kısır döngüden dışarı çıkmadığını düşünür. Bu, idealizmin klasik ikileminin yarattığı bir kısır döngüdür: Ya "düşünceler", "bilinç" hiç de gerçek olmayan şeylerdir (gerçekliğe, bir tasarım dışında hiçbir şey eklememektedirler) ya da gerçekte her şeydirler (çünkü her gerçek değişim ideal dolaylandırmaların bir sonucudur). Bir adım daha atıldığında, aynı ikilem, epistemolojik terimlerle yeniden ortaya çıkar: Ta-

(11) En azından ideoloji söz konusu olduğunda: Kuramlar ve devlet aygıtları tarafından oluşturulan bir "siyasal üstyapı" kavramı tanımsal bir anlama sahip olabilir.

rih içinde etkinlik gösteren bilinç biçiminin, gerçekliğin "salt", "upuygun" yansıması olarak, *hakiki* bilinç olduğu varsayılır. Ama, aynı anda da, bir itiraz doğar: Eğer bilincin tarihsel etkileri varsa, bu daha çok, tarihin akışına engel oluşturan (en azından onu "geciktirerek" ya da temeldeki doğru yolundan "saptırarak") *sahte* bilinç olmasından dolayı değil midir? Hem varlıkbilimsel, hem de epistemolojik olan bu kısır döngünün, teolojik ikilemleri, tarihsel ilerleme sorununa uygulayarak (Tarih "iyi yönden mi" yoksa "kötü yönden mi" ilerlemektedir, tarihi yapan *iyilik* midir yoksa *kötülük* mü?) yeniden devreye soktuğunu göstermek pek güç olmayacaktır. İşin daha da ilginç yanı, tüm bunların, Marx'ın antropolojik sorunu ele almadaki çelişkisel yöntemi içinde nasıl kök saldığıdır: Bir yandan, toplumsal üretim ve mübadele ilişkilerine ilişkin çözümlemesinden, her tür "insanın özü" kavramından vazgeçmesi sonucunu çıkarırken, öte yandan, iktisadi ilişkilerin belirleyici rolüne ilişkin keşfini, neredeyse üretimi, insanın toplumsal özüne dönüştüren sözcüklerle ifade etmektedir.

Siyasal gerekçeye gelince, ideoloji kavramının, sosyalist hareket, özellikle de komünist devrimler tarafından ortaya çıkarıldıktan sonra pratikte yarattığı sonuçlardan yola çıkmaktadır. Başlangıçta, Marx'ın konumunun iki açıdan *olumsuz* olduğu söylenebilir:[12] Proletarya eğer devrimci *tek* güçse, bu, hem "köktenci bir biçimde sömürülmesinden" ("katı zincirleri" olmasından), hem de, konumundan dolayı, mevcut dünyaya ilişkin "her tür ideolojik yanılsamadan yoksun" olmasındandır. Ama bu görüşün geçerli olmadığı, kısa sürede, proletaryanın, tarihsel görevini yerine getirmek için, ortak bir güç olarak, kelimenin en geniş anlamıyla siyasal "parti" olarak oluştuğu andan itibaren, ortaya çıkmıştır. Sonra da,

(12) Bkz. yukarıda belirttiğim çalışmam, *The Vacillation of Ideology*.

anlamı sürekli bir biçimde, bir *kimlik* olarak bilinç düşüncesiyle, bir *örgüt* olarak bilinç düşüncesi arasında gidip gelen, "sınıf bilinci",[13] "proletarya ideolojisi", sosyalist ya da komünist (Weltanschauung, Geschichtsauffassaung) "dünya görüşü" türünden kavramlar belirdi. Proletarya ideolojisi kavramı, özel olarak belirtiseldir: Marx'ın görüş açısına göre *(Alman İdeolojisi*'nin Marx'ı) bu deyimler arasındaki açık seçik bir çelişkiydi; ama kaçınılmaz bir "sapma" sonucu, "proletarya diktatörlüğü"nün Sovyetler Birliği ve diğer sosyalist ülkelerdeki sapkın kullanımının merkezinde karşımıza çıkan şey de budur. Bu durumda kendisini, bizzat "proletarya bilimi"nin temeli, "bilimsel sosyalizm yasaları"yla uygunluk içinde, bireylere "proletaryen" bir ahlak, bir felsefe ve bir estetiğin baskıcı normlarını dayatmak da dahil olmak üzere, toplumu dönüştürmeyi sağlayan "sınıfsal görüş açısı" olarak sunar. Böylece *"devrimci bir ideoloji"*nin *"egemen ideoloji"* olarak kurumsallaştığını görürüz; bu da, yalnızca kuramsal bir çelişki sunmakla kalmaz, aynı zamanda da dramatik siyasal sonuçlar doğurur. Ve, (Lenin'in deyimiyle) "Devlet"in, "devlet-olmayan"a dönüşümü yerine, tomurcuk halindeki bir "devlet-olmayan"ın (sovyetler ve bu sovyetlerin kitle demokrasisi), en klasik anlamıyla "devlet"e dönüştüğünü görürüz. Bir başka deyişle, proletaryanın, *kendi adına ezilen* bir sınıfa *dönüştüğüne* tanık oluruz. Komünistler de, kendi "diyalektikleri"nin tuzağına düşmüş olurlar.

Bu durumda, Althusser'in önerdiği ideoloji kavramı nedir? Bildiğimiz gibi, bu kavram, bireysel ya da ortak olarak "yaşanan" her şeyin gerçekle, yani tarihin güçleri ve kurumlarıyla olan ilişkisinin genel "öğesi"nin *tahayyül* olduğuna

(13) "Kendinden sınıf" ile "kendi için sınıf" ayrımı ya da işçi sınıfındaki "reformcu" ve "devrimci" tutumlar arasındaki karşıtlık, buna biraz yaklaşsa bile, bu kavram Marx'ta yoktur.

dayanmaktadır.[14] Dolayısıyla Marx ya da Hegel'le pek bir ilişkisi yoktur, buna karşılık daha çok Spinoza'ya, hatta Freud'a, yani bilgisel görünümle sevgisel görünümün birlikteliğini, psişik işleyiş çerçevesinde düşünen ve karmaşıklığı, bireyler arası ilişkinin temel özelliği olarak kabul eden felsefelere yakındır. Ama, insanın varoluşu, zaten hep tahayyül öğesinin içinde oluşuyorsa, bu yapısal bağımlılığın yöntemlerinin değişebilir olduğu doğruysa da, bunlar, davranışlara göre (kelimenin en güçlü anlamıyla bir pratik, -ister siyasal olsun, ister estetik ya da bilimsel- "özneler"in tahayyül dahilindeki görece konumlarını değiştirdiği ölçüde gerçek etkiler yaratır) değişiyorlarsa da, asla oradan kesin bir biçimde dışarı çıkamayacaktır. *Dolayısıyla "gerçek" ile "tahayyül" birbirlerinin karşıtı değildirler.* Ama, buna karşılık, birbirlerinden ayrılamazlar: Gerçek düşüncesi, sonsuz bir süreç çerçevesinde gerçeğe aittir (bu, aynı zamanda da, istediği kadar bilimsel ve kesin olursa olsun, hiçbir kuramın, asla, gerçeğin tam bir görüntüsünü, tam bir eşini oluşturamayacağı anlamına da gelmektedir). Tahayyül ile Gerçek, birbirinin sınırını aşar, ya da birbirlerinin üzerine taşarlar, "ayrı" dünyalar oluşturmaz, ama ikisi bir arada, bizim olgular çerçevesinde, ister mantıklı olsun, ister çelişkili, bir "dünya" olarak algıladığımız şeyi oluştururlar.

Peki, o zaman, neden, ideolojilerin temelde bilinçsiz oldu-

(14) "Gerçek"in pratik(ler) anlamına geldiği ve belli bir "şey" ya da "nesne"yi amaçlamadığı belirtilmediği takdirde, bizzat bu ifadenin kendisi tehlikelidir. "Bilinç"in yerine "tahayyül"ün konması, böylece gerçekliğin maddeci bir yaklaşımında "nesne"nin yerine "pratik"in konmasının karşılığıdır. Bu da tahayyülün bir yansı da bir yeniden üretim de olmadığı ama kimliklerin, yeniden tanıtımların ve söylemlerin üretimi olduğu anlamına gelir. Sözcüğün etkin anlamıyla, bu bir *kurgu* sürecidir, tıpkı Michael SPRINKER'in *Imaginary Relations-Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism* kitabında, pek doğru bir biçimde ortaya koyduğu gibi. Verso, Londra ve New York, 1987.

ğu söylenir? Burada söz konusu olan, kuşkusuz, ideolojilerde bilincin *eksik* olduğunu söylemek değildir: Onlar, daha çok, bilinçle, bilincin bireyler ya da gruplar için aldığı biçimlerin bir ürünü olarak görülürler, yani hep, daha önceden tasarımsal olmayan öğelerle bağlantılı olan (umut ve korkular, inançlar, ahlaksal ve ahlak dışı değerler, kimi zaman karmaşık biçimde birbirinin içine girmiş olan kurtuluş ve egemenlik kurma emelleri) tasarım, "dünyada varolma" ve öznel kimlik, kipliklerinin bir ürünü olarak... Ama ideolojilerin oluşturduğu bu karma, her seferinde, hiçbir öznenin denetleme ya da kendiliğinden yaratma gücüne sahip olmadığı koşullara bağımlıdırlar: İşbölümünün maddi zorlamaları, mülkiyet biçimleri, vb. ile, dilin, isteğin, cinselliğin en az bunlar kadar maddi olan zorlamaları, gibi. İdeolojiler, her şeyden önce, içinde bilinçdışı koşulların, bireylere ve gruplara kendi öz pratiklerini tahayyül etme olanağını vermek üzere oluşturulabileceği farklı *tarihsel* biçimlerdir.

Şu noktanın hemen altını çizelim: Böylesi bir yaklaşım çerçevesinde, bilimsel bilginin ya da siyasal eylemin düşünülmesini hiçbir şey engellemez. Ama bu yaklaşım, bizim bilginin her tür ideolojik efsaneleştirmeden "arınmış" olarak, mutlak bilmeye ulaşacağına, ya da siyasetin, araçlarla sonucun tamamen "akılcı" bir biçimde ayarlanmasına, onu yapanların öz ideolojilerinden tamamen kurtulmasına ya da tam tersine, başkalarının ideolojisinin tamamen araçsal olarak kullanılmasına dönüşeceğine inanmamızı engeller.

Dolayısıyla, böylesi bir yaklaşım, aynı zamanda hem olumsalcılığa hem bilimciliğe, hem kararcılığa hem de istenççiliğe karşıdır. Tıpkı siyasette, toplumsal ilişkilerin belirlenmiş bir dönüşümünü (ama olduğu biçimde "dünyanın dönüşümü"nü değil) gördüğü gibi, bilimsel bilgide de, özel, belirlenmiş ideolojik kanaatlerle süren (ama asla genel olarak

ideolojiyle değil) bir kesinti görür. Dolayısıyla, bilgi ve siyasete içkin, ama nihilist ya da görececi türden entellektüel bir boş verme değil, daha büyük bir gerçekçiliğin koşulları olan *sınırların* varlığını haber verir. Burada söz konusu olan, bilgi ve bizzat özgürlüğün *gereklilik derecesini* arttırmaktır. Etkin bir eylem ancak gerekliyse vardır, gereklilik de ancak tamamlanmışsa...

Yine de, söz konusu olan komünist siyasetse -kapitalist sistemin, toplumlarımızdaki egemen sömürü yapısının dönüşümü olarak tanımlanan bir siyaset- böylesi bir felsefi yaklaşımın, gerçek bir devrim fikriyle uyuşmayacağı izleniminden nasıl kurtulabiliriz? Bu kuşku bugün ortaya çıkmamıştır. Belirleyicilik ve özgürlük üzerine söylenmiş eski felsefi sözlerle beslenir. Üstelik, bir kez daha, genel olarak "özgürlüğün saltanatı" ya da "yeni insan"ın doğuşu imgelerinin de bizzat tahayyüle ait olduğunu söylemekle de işin içinden çıkılamayacağı kesindir (bunların gerçekten de adeta mesihe ilişkin ya da ütopyaya bağlı öznellik biçimleri olmaları ve onlarsız devrimci kitle hareketinin olmayacağı mümkün olabilir). Tahayyül'ün, toplumsal Yapı'ya, gerekli görünümlerinden biri olarak dahil edilmesinin, insanın, kültür gibi, sanat, hatta din, vb. gibi açılabileceği yeni bir alan getireceğinin açıklanması da tatmin edici değildir. Bizim asıl gereksindiğimiz, ezilenlere ya da sömürülenlere, "ideoloji"nin işleyişinde ayrıcalıklı etkin bir rol veren (en azından zahiri olarak) nedenlerin açıklanmasıdır.

Althusser'in projesinin kendini kanıtlaması gereken hayati sınavın bu olduğu kanısındayım. Tamamen biçimsel olarak, sorun, ideolojinin iki görünümü arasındaki aykırılık olarak ortaya çıkmaktadır: Genel olarak ideolojinin, nötr, bakışımlı görünümü (Althusser, her insan "ideolojik bir hayvan"dır, her birey, tamamen aynı biçimde ideoloji tarafından "öz-

ne olarak çağrılır" der) ve yanlı, bakışımsız görünümü ("sınıf ideolojileri" vardır, hatta, ideolojilerin "sınıf karakteri" vardır, bir başka deyişle, tahayyül, maddi olarak toplumsal karşıtlıklar tarafından belirlenir). Bu iki görünüm birbiriyle nasıl eklemlenir? Anımsayacak olursak, *Marx İçin*'de Althusser soruyu sormakla yetinmişti. "Devletin ideolojik aygıtları"na ilişkin (*Görüşler*'de yeniden yayımlanan) ünlü makalesinde, bir yanıt taslağı yaptı ama bölük pörçük ve sınıf mücadelesinin ezilen kitlelerin "eğitim"i ve egemen ideolojinin eleştirisine ilişkin oynayacağı rol konusundaki başka savlarla tamamen çelişkili sözcükler kullandı. Dolayısıyla burada tüm yapabileceğimiz, Althusser'in bize önerdiği tamamlanmış öğelerden hareket ederek düşünmek ve bu öğelerin eğilimini ortaya çıkarmak olacaktır.

Öncelikle, iki klasik şemanın bence tamamen devre dışı olduğunu söylemek isterim. Bir yandan, "Platoncu" olarak adlandırabileceğimiz şema: Sınıf ideolojileri fikrinin kaynağının (ya da ideolojilerin bir sınıf egemenliğini destekleme ve "yeniden üretme" yetisi), eğitimden yoksun kitlenin "sıradan" insanların, yani bizzat ezilenlerin cehaletinde yattığı görüşü. Öte yandan da, "Hobes'çu" olarak adlandırabileceğimiz şema: Az öncekiyle bakışımlı olan, sınıf ideolojilerinin kaynağının, "efendiler"in, egemen sınıflar ya da bu sınıfların "profesyonel ideolog"larının, kendi çıkarlarını, kendi tasarımları doğrultusunda dayatma yetisi (bu süreç ahlaksal ya da teknik deyimlerle, ister efendilerin kötülüğü ve kurnazlığına, ister iletişim kaynakları üzerindeki denetimlerine ya da dilin tüm incelik ve karmaşıklıklarını kullanma yönünde geliştirdikleri yeteneklerine dayandırılarak betimlenebilir). Her iki durumda da, idealist "yanılgı" ve "yanılsama", "sahte bilinç" ya da "bozulmuş" (çarpıtılmış?) bilinç kavramları yeniden karşımıza çıkar.

Ama yine de, "egemen olanlar"la, "ezilenler" (egemenlik altındakiler) tarafından "yaşanan" ortak deneyimler arasındaki farklılıklara gönderide bulunmak (bu farklılığın mevcudiyeti gayet açık olsa bile: bazılarının katlanmak zorunda olduğu sömürüyle, bu sömürünün başkaları tarafından örgütlenmesini vücuda getirenlerin aynı pratikler olmadığı malumdur) yeterli değildir: Çünkü burada bir totoloji vardır. Buna karşılık, bu mantık yürütmede eksik olan halkanın, ideolojilerin *bireysel* yanıyla *kollektif* (gruplara, sınıflara, kitlelere ilişkin) yanı arasındaki eklemlenmede yattığı varsayılabilir. İdeolojinin mekanizması, genel olarak bireye ilişkindir (nitekim, son kertede "özne" kavramına başvurulması da buna işaret etmektedir: "kollektif özne" bile, sonuçta karşılıklı olarak kendi öznel deneyimlerini tanımlayan bir bireyler bütününden başka bir şey değildir). Ama, bireylerin, kendileri adına "özne olarak çağrıldıkları" (hatta, imgelemsel olarak, onları *çağıran*) ve sayelerinde pratiklerinin kurumlara dahil edildiği simgesel göndergeler (Tanrı, Yasa, Ulus, Devrim), zorunlu olarak kollektiftirler. Bunların, bir *cemaat etkisi* yarattıklarını söyleyebiliriz.[15]

Buf eklemlenmenin yöntemi (beni, bir kez daha, ideolojilerin işleyişinin temel olarak *bireyler-arası* olduğunu belirtmeye itmektedir) her şeyden daha önemlidir. Althusser'in, bu noktada, devletin ideolojik aygıtlarının "ne kamusal ne özel" olmadıkları, yani bu kurumsal ayrımın ötesinde, ardında yeraldıkları yönündeki ısrarlı önerisini dikkate alsak bile, bunun, bize pek de yardımcı olmadığını kabul etmeliyiz.

*Mantıksal olarak,* yine de Althusser'in görüşünün şöyle olduğunu düşünüyorum: Egemen ideolojinin, etkilerini, ege-

(15) *Lire le Capital*'de, anımsayacağımız gibi, Althusser, *toplum etkisi* ve bunun "üretim"i sorusu üzerine başlatmış olduğu giriş niteliğindeki (gerçekte, sonradan yazılmıştır) gelişmesini, yarıda kesmiştir.

men olanların deneyimlerinin ötesine değin -onların "özel dünyaları"nın ötesine- götürebilmesi,toplum içinde "normal" (ve normatif) olabilmesi için, yalnızca biçimsel (Hegel olsa "somut" derdi) değil, çok güçlü bir anlamda *evrensel* olması gerekir. O zaman karşımıza şu soru çıkmaktadır: Hangi (imgelemsel) deneyim, güçlü bir anlamda evrenselleştirilebilme, yani hem toplumda genelleştirilme, hem de bilinçlerde idealleştirilme durumundadır? Bu toplumbilimsel soruya "meşruluk" ya da "hegemonya" kuramlarının pek çoğunun verdiği yanıt, "Bizzat egemen olanların deneyimi"dir (değerleri, yaşam tarzları, dünya görüşleri, simgesel sermayeleri, vb.). Oysa, bu soruya tam *tersi* bir yanıt vermek gerekir: Önce, egemen olanların "yaşanmış" deneyimi değil, *egemenlik altındaki kitlelerin* (Marx din konusunda bunu söylüyordu) mevcut "dünya"yı hem kabul ettikleri ve benimsedikleri, hem de ona karşı çıktıkları ve isyan ettikleri anlamını içeren, "yaşanmış" deneyimleri.[16] Böylece şu çelişkili sava ulaşmış oluruz: Son kertede, o haliyle *egemenlerin ideolojisi olan bir egemen ideoloji yoktur* (örneğin egemen "kapitalist" ideoloji yoktur). Belli bir toplumdaki egemen ideoloji, her zaman *egemenlik altındakilerin* tahayyülünün özgül bir evrenselleştirilmesidir: Geliştirdiği kavramlar, potansiyel olarak evrensel olan anlamları, tam da varolma koşulları, kitlelerin ya da halkın koşulları olan bireylerin tahayyülüne ait olmalarından kaynaklanan, adalet, özgürlük, eşitlik, emek, mutluluk, vb.'ne ait kavramlardır.

Burada ne "yanılsama"nın ne de "yabancılaşma"nın söz konusu olmadığını anlamamız gerekir (en azından, egemen ideolojinin tipik söylevi, adalet ya da mutluluğu toplum için-

(16) Nietzsche, -konu üzerine, tutkulu biçimde karşı-devrimci bir bakış noktasından düşünerek- bu konuma ilişkin kesin bir algılamaya varır: "egemen" bir ideoloji (Hıristiyanlığın, İnsan Hakları'nın olduğu gibi), onun terminolojisinde daima "tutsak ahlâkı"dır.

de zaten gerçekleştirilmiş, yeryüzünde egemen şeyler olarak değil, uğruna ortak olarak mücadele edilmesi gereken değer ve amaçlar olarak sunduğunu düşündüğümüzde, bunu daha iyi anlamış oluruz). Eğer bir efsaneleştirme varsa, bu, yalnızca, egemen olanlarla egemenlik altındakiler arasındaki yapısal çelişkinin inkarında yatmaktadır. Ama bu tek ve basit neden, ideoloji dünyasının merkezine bir anlam kargaşasının yerleşmesi için yeterli olmaktadır. Tıpkı, sermaye birikiminin, Marx'a göre "tözünün" "canlı emek" olması gibi, devletin, kilisenin, ya da diğer egemen kurumların az çok baskıcı aygıtlarının da, kitlelerin, halkın bilinci/bilinçsizliğinin dinsel, ahlâksal, hukuksal, ya da sanatsal tahayyülünden aldıkları ve sürekli yenilenen bir enerjiye gereksinimleri vardır. Dolayısıyla, tıpkı sömürünün gizli bir çelişkiye sahip olması gibi, ideolojik egemenlikte de gizli bir çelişki vardır. Ve tarihin ezilenleri, kendilerine "tepeden" gönderilmiş olan, kendi öz tahayyüllerinin evrenselliğini ciddiye almakta, hatta daha da ileri gitmektedirler: Kollektif olarak, kendi öz tahayyüllerinin gereklerine uygun hareket etme ve bunlardan *sonuç çıkarma* girişiminde bulunsalar bile, mevcut düzeni kabul etmeyip, ona karşı başkaldırırlar.[17] Son olarak da, belli tarihsel koşullarda sömürünün çelişkisiyle ideolojik başkaldırı *karşı karşıya geldiğinde,* (zaferle sonuçlansın ya da

(17) Althusser'in egemen ideoloji aygıtlarına karşı başkaldırma olanaklarından hiç sözetmediğine değinmek kolaydır. Bu, tabii ki yanlıştır. Yalnızca, 1968 işçi ve öğrenci başkaldırısına ilişkin değerlendirmesini (kuşkusuz "eleştirel", takipçi olmayan bir değerlendirme) yeniden okumakla kalmayıp, aynı zamanda da, "maddeci tiyatro"nun etkilerinin çözümlemesi üzerine *Pour Marx*'ta önerdiği çözümlemeyi de okumak gerekir ("Bertolazzi ve Brecht"). Sakın ha, bunun bir başkaldırı eğretilemesi olduğu söylenmesin, çünkü, sanat burada, Brecht çizgisinde, otantik olarak siyasal bir pratik olarak düşünülmüştür. Bu konuyu kapatmak için de, tipik bir "DİA" olduğu ölçüde komünist partideki bunalıma ilişkin çözümlemesini okumak gerekir (*Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, a.g.e.).

sonuçlanmasın) devrim olur. Mutlak biçimde "Tarihin Öznesi" olan sınıf yoktur ama hiç kuşkusuz, temel olarak "tarihi yapan", yani siyasal değişimleri gerçekleştiren kitlelerdir.

Sonuç olarak, şunu kabul etmeliyiz ki, bize, Althusser'in, ideoloji yaklaşımından hareketle sunduğu siyaset görüşü trajik bir görüştür - Marx'taki devrim yaklaşımının kaynaklandığı, ilerleme ve hakikat güçlerinin gerici ve yanılsamaya dayanan güçlerle, çözümü değilse bile anlamı belli bir çatışma bağlamında karşı karşıya geldiği klasik tarih felsefeleri geleneğinde olduğu gibi dramatik değil. Bu görüş, "kitleler" (ezilen sınıflara, halk sınıflarına ait olan bireylerin potansiyel birliği) bize, kaçınılmaz biçimde, bölünmüş göründüğünden ötürü trajiktir.

Şöyle ki, kitleler içsel olarak iki kerte, kendi tahayyüllerinin iki varoluş ve örgütlenme biçimi arasında parçalanmış durumdadır: Tüm toplumu kapsayan (ve gücü, basit "düşünceler"in gücüyle ölçülemeyecek derecede olan) "normal", devletin ideolojik aygıtlarının işlerliğine uygun olan davranışla, merkezinde, her zaman gizli bir başkaldırının varolduğu, kendi deneyimlerinin toplulukçu, eşitlikçi, özgürlükçü sonuçları arasında... Oysa, ikinci yönün birincisinin üstesinden geleceğine dair hiçbir güvence yoktur. Tersi için de durum aynıdır.

Ama trajik bir görüş, ille de karamsar bir görüş, hele da yazgıcı bir görüş değildir. Üretim tarzı olarak komünizm, gelişiminin *her* anında (her "evre"sinde) kapitalizmin çelişkilerinin içinde kök salan bir olanaktır: Bundan ne daha fazla, ne de daha eksiktir.[18] Başka bir yaşam tarzı, toplumsal iliş-

(18) Komünist bir devrim, her tür toplumsal ya da iktisadi koşulda maddi olarak mümkün değildir ve aynı biçimleri alamaz. Ama bu devrimin gereksinim duyduğu, kapitalizmin, önceden belirlenmiş, şu ya da bu "olgunluk" biçimine ulaşmasının gerekliliği değildir. "Olgunlaşma"sı gereken, sömürüden çıkan siyasal çelişkilerdir, yoksa sermayenin yoğunlaşma oranı değil. Burada

kileri yaşamanın bir başka biçimi "egemen evrensellik"e karşı bir başkaldırı olarak komünizm, yalnızca kapitalist ideolojinin değil, *her ideolojinin tarihinde,* her zaman mevcut bir olanaktır: Bu, Althusser'in, ideolojinin "sonsuz" ya da "tarihsiz" olduğu, yani tarih olarak bir ilerleme, bir gelişmeye değil, bir tekerrüre sahip olduğunu belirten düşüncesinin diğer yüzüdür sadece. Böylece bu olanak, (sosyalizm adını aldığı) "hümanist" ahlaksal ve iktisadi ideolojide mevcut olduğu gibi, ("sapma" adını aldığı) dinde de mevcuttur.

Ortodoks Marksizmin gözünde, komünizmin iktisadi koşulları kapitalizmin "olgunlaşması" ve bir "sınıf bilinci"nin topyekûn egemenliğine ilişkin öznel koşullardan ortaya çıkmaktaydı. İşte buradan hareketle, iktidara gelen Marksist devrimciler -ve onların, devrimcilikle hiçbir ilgisi olmayan ardılları- birinci görev olarak kapitalist üretimi "aşmayı" ele aldılar (bunun pratik sonucu: Sürekli kapitalist üretimin yeniliklerinin peşinden koşup, sonuçta kendileri de dünya pazarına girdiler), ikinci görev olarak da kitleleri tek bir "proletaryen dünya görüşü" çevresinde toplamak için dev bir ideolojik makine oluşturmayı belleddiler (Bunun pratik sonucu: Yalnızca, doğal olarak, kendi öz resmi komünizmlerine karşı olan hariç, her tür başkaldırı ruhunu yokettiler). "Komünizme geçiş", kimi zaman şiddetli, kimi zamansa barışçıl bölümlerini izlediğimiz özgül bir kapitalizme geçiş biçimine dönüştü. Althusser, Marx'ı (Freud, Spinoza, klasik felsefe, kendi siyasal ve dinsel deneyimi, vb. ile karşı karşıya getirerek) eleştirel bir gözle okuması sonucunda, *ideolojinin toplumun her yerinde* (emek sürecinden devlete değin), *çatışmanın da* ideolojinin her yerinde mevcut olduğunu söylemişti. Bu tez-

da Gramsci'den bir şeyler ödünç alalım: "Devrimin koşullarına ilişkin her tür kaderci tasarım bölünmüş bir halk ya da işçi sınıfının 'ast' konumunu yansıtmaktan başka bir şey yapamaz."

ler, kuşkusuz, bizim çağımıza uygun bir devrim sorununu *çözmezler*. Ama, tartışmasız bu sorunun *yeniden sorulması, yeniden ifade edilmesi*ni sağlarlar. Tüm bunlar dört bir yandan, devrim sorusunun yarını olmadığı, devrimin ömür boyu, "olgular"ın olumsuz yanıtıyla karşılaştığına dair bir "aleniyet"le kuşatılıp durduğumuz bir zamanda, üzerinde biraz düşünülmeyi haketmiyor mu acaba?

# 4
# Elveda(*)

Burada, Louis Althusser'in, layık olduğu biçimde, kendisini onurlandıran ve hayran olan, onu sevmiş ve unutmayacak kişiler tarafından defnedilmesi için bir arada bulunuyoruz. Gereken de budur ve bu bir tür tesellidir. Suskunluk ve dağınıklık dolu onca yıldan sonra, bu durumun bana biraz gerçek dışı görünmesini engellemek elimde değil. Ama buradaki mevcudiyet o suskunluk ve dağınıklıktan daha güçlü. Üstelik, birbirimizi görmesek dahi, aslında daha da kalabalığız. Dünyanın dört bucağından, Pekin, New York, Havana, Almanya ya da İsveç'ten, Yunanistan, İtalya, İspanya ve Londra'dan, Cezayir, Nimegua ya da Buenos Aires'ten pek çok kadın ve erkeğin burada bizimle birlikte olmayı arzuladıklarını biliyorum. Hepiniz böyle pek çok kişi tanıyorsunuz. Bunlara bir de, hiçbirimizin tanımadığı ama sayıları tanıdıklarımızdan da daha çok olanları eklersek... Kocaman bir düşünce korteji, dev bir dost topluluğu oluşturmuş oluruz. Fransa'da

(*) 25 Ekim 1990'da, Althusser'in cenaze töreninde okunan metin.

ya da dış ülkelerde gittiğim tek bir yer yoktur ki, Althusser'in adı, kişiliği, yazıları sayesinde yeni dostlar edinmeyeyim.

Her birimizin onunla, mutlaka çok özel, çok farklı anılarımız vardır. Öyle ki, neredeyse Althusser'in tanıdığı herkesle farklı birisi olduğunu söyleme cüretini göstereceğim. Bunu anlatabilmek için, onun muhataplarına ve koşullara uyum sağlamasını bildiğini söylemek yeterli değildir, onun, herkesin özelliğini dinlemesini ve ortaya çıkarmasını sağlayan olağanüstü bir yeteneğe sahip olduğunu söylemek gerekir. Gerçek Althusser, eğer bu ifade bir anlam taşıyorsa, her şeyden önce, işte bu yetenektir.

Aynı şeyleri söyleyebilecek öğrencileri, yoldaşları, dostlarından biri olarak ben, burada, işte buna tanıklık etmek için söz alıyorum. Bunu, anılarıma dayanarak yapmamdan dolayı affınızı dilerim; bunlar, Ecole Normale'deki *Kapital* konulu semineri hazırladığımız heyecan dolu dönemden, *Komünist Partisi'nde artık sürmemesi gerekenler*'in her cümlesini, üç kişi, tek tek okuduğumuz o kaygılı ama kararlı döneme kadar, her şeyden önce ortak bir çalışmaya ait anılardır. Zamanla ve deneyim diye adlandırılan şeyin birikimiyle, Althusser'in, yalnız başına çalışmama, çalışmasına ne karşısındakileri ne de kendisini zorlamaksızın, başkalarını katma (zorlamalar hep olguların kendisinden kaynaklanırdı) konusundaki yeteneği karşısında hayranlık duyuyorum; bu yetenek, her zaman acil durumlarda kaleme sarılmış olan onun için, yazımını farklılaştırmaya, çalışma arkadaşlarının yanına gelmesini, onlarla birlikte ortak bir entellektüel yapıt sunmayı bekleme uğruna projesini dönüştürmeye değin giderdi. Althusser'i tanımamış olsam, böyle bir şeyin mümkün olabileceğini düşünemezdim. Üniversite'de, Edebiyat'ta ya da Siyaset'te, yalnızlıklar ve benzeşimler, cömert eğitbilimciler ve arlanmaz fırsatçılar, esin kaynakları ya da örgütçüler

gördüğüm olmuştur ama asla onun gibi, paylaşmayı bizzat düşüncenin bir koşulu olarak ele alan bir entellektüel görmedim. Belki de bu yönde hiçbir övgüye gerek yoktur çünkü sanırım bu durum, onun için bir gereksinimdi. İşte bu nedenledir ki, tıpkı koskoca bir kuşak gibi, her şeyi, ondan değilse bile, onun sayesinde öğrenmiş olan ben, "Hoca" isminin ona uygun olmadığını düşünüyorum.

Dün, *Marx İçin*'in Önsöz'ünde, kolayına unutulmayacak bazı cümleler aradım. İzin verirseniz bunları okuyayım. "Savaşın hemen ertesiydi. Aniden kendimizi, Parti'nin yürüttüğü siyasal ve ideolojik mücadelelerin içinde bulduk: İşte o zaman, tercihimizi yapmak ve bunun sonuçlarına katlanmak durumunda kaldık (...). Felsefi belleğimizde, bu dönem, yanılgıya karşı her yerde amansız bir sürek avı başlatan silahlı entellektüellerin, ama her yapıtın siyasetini yapan ve dünyayı bir darbede ayıran, yapıtsız filozofların dönemi olarak kalacaktır..."

Kendi kendime sordum: Althusser'in bir *yapıtı,* iz bırakacak denli bir anlamı ve özgüllüğü olan, dönüp dolaşıp geri geleceğimiz ve yeğenlerimize de sürprizler saklayabilecek nitelikte bir şeyi var mıdır?

Bu konuda bir an kuşkuya düşülebileceğini anlamalısınız.

Bugün, burada Althusser'in -hiç kuşkusuz tümüyle yapıtının içinde olmasa dahi- sözünü ettiği o yapıtsız filozoflardan biri olmadığını, bunun ne anlama geldiğini bilen biri olarak, söyleme riskini göze alıyorum.

O yapıtın içinde, yazımıyla, nesnesiyle, kuramsal karmaşıklığıyla ve kendisini ortaya çıkaran dönemin sorunlarına uygunluğuyla, en azından bir tane çok büyük kitap bulunmaktadır: *Marx İçin*'den sözetmek istiyorum. Bu kitabın yanı sıra, tamamlanmış ya da tamamlanmamış, kimi zaman

çok çalışkan, kimi zaman bir şeylerden esinlenmiş, ve tümü bir düşünce açılımı oluşturan bir metinler zinciri vardır. Ve bu metinlerde, savlar, ya da daha doğrusu, onun varoluş savları diye adlandırdığı, pek ortodoks olmayan bir maddeciliğin köprü ayakları ve, önceden garantili bir sonucu olmayan ve artık varlığına inanılmayan bir "diyalektik macerası"nın çıkış noktaları gibi görünen savlar bulunmaktadır. Bunlardan yalnızca üçüne değineceğim. *Bir epistemolojik kesinti vardır* (Marx'ta ya da başka bir yerlerde). *Kuram içinde sınıf mücadelesi vardır* (çünkü sınıf mücadelesi, kuram dışında konumlanamaz). *Devletin ideolojik aygıtları vardır* (Devletten en özerk aygıtlarmış gibi algılanan en "görünmez" aygıtlar da buna dahil olmak üzere). Bu savların doğru olduğunu mu söyleyeceğiz? Ortada oldukları on beş ya da yirmi yıldır, çevresinde dolaşılabildiği ama çürütülemediğine göre, doğru olabilirler.

Kavram hakkındaki endişeleri canlı tutacak olan savlara ve yapıtının kesintiye uğramış olmasına -her yapıt er ya da geç aynı akıbetle karşı karşıya gelir- rağmen Althusser tartışılmaz biçimde filozoftur. Yine *aynı* yapıt ve aynı *savlardan* ötürü Althusser Marksist, dahası, komünisttir. Bu iki deyimin hiçbirini diğerine kurban etmeden, bağımlı kılmadan, *aynı zamanda,* tamamen filozof ve tamamen komünist olmak... İşte Althusser'in entellektüel tekilliği, Althusser'in giriştiği bahis ve aldığı risk burada yatmaktadır. Bu bahsi, en azından bir süre, birkaç yıl, yazacak ve öğretebilecek bir zaman süresince tutabilmiş olmak, sonucu ne olursa olsun, onu kazınmış olmaktır. Bu bir bozgun değildir. Ve işte Althusser bu bahsi kazandığından dolayıdır ki, Marksizm, ne Marksizmi, komünizm, 20. yüzyılın ikinci yarısındaki Fransız felsefesinin tarihine kazanmıştır ve hiç kimse, kocaman açık bir delik bırakmaksızın onu oradan çıkaramayacaktır. İşte bu

unutulmaz. Bu, affedilmez.

İzninizle, biraz daha özel birkaç çift söz daha etmek isterim. Çünkü bu değindiğim şeyler yapılalı on yıl oluyor. Onları izleyen on yıl konusunda ise konuşmak belki pek uygun değildir, ama susmak daha da uygunsuz olacaktır.

Althusser yıktı. Althusser kendi kendini yıktı. Bu bir gerçektir ve çözümsüzdür, ama her şey bununla kalmaz. Aynı zamanda hem kendisi, hem de başkaları için yaşamış, varlığı konusunda gayret göstermiştir. Hemen hemen herkes tarafından terkedilmiş, ama yanındaki odadan, ya da dünyanın öbür ucundan gelen yeni dostlar bulmuş, bunların bazılarına fikirler vermiştir.

Althusser, korkunç biçimde acı çekmiştir. Ama bu acısına onca uzun süre dayanabilmişse ve zaman zaman ondan kurtulabilmişse, bunu sayıları pek az olan, isimlerinin söylenmesini kabul etmeyen, ama ona gün be gün yardım eden birkaç kişiye borçludur. Bana öyle geliyor ki, Althusser'i sevmiş olan ama cehennemde onunla bir arada olma gücü ya da olanağını bulamamış olan bizler, bugün dostumuzun o birkaç dostunu hayranlık ve minnetle anmak zorundayız. Bu kişilerin, sağda solda, böbürlenenler olmadığı hepimizce malumdur.

Bir şey daha: Aramızdan pek çoğumuz, buradan Hélène Althusser'i de düşünmeden gidemeyiz. Bugün Hélène'i, yine eskisi gibi acı ve sevgiyle anıyoruz.

Son bir şey daha. İki gün önce, Stanislas Breton, Louis'nin sesinden sözetti. Yaklaşık otuz yıl boyunca, bu sesin tınısı, benim için, onun hüznü ya da yeniden doğuşunun bir göstergesi olmuştur. Bir de bakışı vardı. Louis'yi en son geçen Ağustos'ta, Saint-Louis hastanesinde gördüm, ve tıpkı on yıl önce Sainto-Anno'da, akıl ve belleğin sarsıldığı dönemde olduğu gibi o bakış bana: "Evet, ben, benim. Bunu bildiğin için

teşekkür ederim" dedi. O anlamlı, sıcak, ve sanki şaşkın bakışı kendi bastığı bazı fotoğraflarda da bulacaksınız. Bu bakıştan korkmayalım. Bırakalım bizim gözlerimizde yaşasın.

EK

# Yaşamöyküsel Not

Louis Althusser, 16 Ekim 1918'de Birmandreis'te (Cezayir) doğdu.

1939 yılının Temmuz ayında, Lyon'da, Jean Guitton'un ve Jean Lacroix'nın öğrencisi olduğu Yüksek Öğretmen Okulu'na hazırlık sınıfından gelerek, Ecole Normale Superieure'ün (Ulm sokağındaki) giriş sınavını kazanır. Aynı yılın Eylül'ünde, seferberlik çerçevesinde orduya katılarak, *rücuh* sırasında yakalanır ve beş yılını Almanya'da bir esir kampında geçirir.

1945 ile 1948 yılları arasında ENS'in felsefe bölümünde öğrenciliğini sürdürerek, Gaston Bachelard'ın yönetiminde yazdığı "Hegel'in felsefesinde içerik kavramı" adlı bitirme teziyle mezuniyet diplomasını alır ve doçentlik (Agregation) sınavını verir.

1948'de ENS'te müzakereci olarak çalışmaya başlar (sonra asistan, daha sonra da doçent olacaktır). Bu okulda otuz

yıl süreyle otuz kuşak öğretmen adayını eğitim ve araştırmaya hazırlar, öğrencileri arasında Michel Foucault, Michel Verret, Pierre Bourdieu, Michel Serres, Jacques Derrida, Alain Badiou, Jean-Marie Villegier, Jacques Bouveresse, André Comte-Sponville gibi isimler de bulunmaktadır. 1950'de, normal görevinin yanı sıra okulun Edebiyat bölümünün de sekreterliğine getirilecektir.

Yine 1948 yılında Fransız Komünist Partisi'ne girer. Özellikle de Barış Hareketi çerçevesinde olmak üzere aktif bir biçimde partide görev alacaktır.

1949'da, gençliğinde ateşli bir Katolik ve Katolik gençlik örgütlerinin üyesi olan Althusser, *Tutsak İncil*'de *(Kilise Gençliği*'nin X. Seçki'si), "Hayırlı haber bugünün insanlarına müjdelenmiş midir?" sorusuna yanıt olarak Hıristiyanlığın tarihsel durumu üzerine bir makale yazar.

Ellili yıllarda, özellikle de *Felsefe Eğitim Dergisi*'nde yayımlanan birkaç makale yazar (bunlardan biri de "Tarihin nesnelliği konusunda Paul Ricoeur'e mektup"tur).

1959'da, Jean Lacroix'nın yönetimindeki dizide (Paris, PUF Yayınevi), *Montesquieu, Siyaset ve Tarih* yayımlanır.

1960'da, Jean Hyppolite'in yönetimindeki bir dizide Ludwig Feuerbach'ın *Felsefi Manifestolar*'ının çeviri ve tanıtımı çıkar.

1962: *Esprit* dergisinde, "piccolo", Bertolazzi ve Brecht - Maddeci bir Tiyatro Üzerine Notlar" adlı makalesi yayımlanır (Bu makale, *Marx İçin*'de de yeralmaktadır).

1964: *Nouvelle Critique,* No. 152, "Öğrenci Sorunları" makalesi. *Nouvelle Critique,* No. 161-162'de "Freud ve Lacan" adlı makale yayımlanır (bu makale *Marx İçin*'de de yera-

lacaktır): "Benim bilgim dahilinde, 19. yüzyılda, beklenmeyen iki-üç çocuk doğmuştur: Marx, Nietzsche, Freud. Bunlar, doğanın törelere, haklara, ahlâka ve görgü kurallarına karşı çıkması anlamında "doğal"(*) çocuklardır...). Aynı yıl, Althusser SFP'den atılan Jean Lacan'ı seminerlerini sürdürebilmesi için ENS'e davet eder.

1965: *Marx İçin* (1960 ile 1965 arası yazılmış metinlerden oluşan seçki) ve Jacques Rancière, Pierre Macherey, Etienne Balibar ve Roger Establet'yle birlikte kaleme alınan *Kapital'i Okumak*'ın François Maspero yayınevindeki "Kuram" dizisinin ilk kitapları olarak yayımlanması. "Yine de, günün birinde, *Kapital*'i harfiyen okumak gerekir. Bizzat metni, tümünü, dört cildini birden, satırı satırına okumak, ilk bölümleri ya da basit yeniden üretim ya da geniş yeniden üretim bölümlerini on kez yeniden gözden geçirmek, sonra da İkinci kitap'ın sarp ve yüksek yaylalarından kârın, faizin ve rantın vaadedilmiş topraklarına varmak...". Bu yapıtlar, dünyanın dört bir yanında birçok dile çevrilecek, ciddi biçimde eleştirilecek, ama aynı zamanda da (özellikle de Latin Amerika'da) "Marksizmin yeniden başlangıcı" olarak selamlanacaktır. Bunun yanı sıra, yapıtlar, komünist partisinde, Marx'ın yapıtında bir "epistemolojik kesinti" ve -tam da Stalin'in "kişinin yüceltilmesi" tavrının eleştirisi sırasında- tarihsel maddecilikle "kuramsal hümanizma" arasında uyuşmazlık olduğunu belirten, 1961 tarihli "Genç Marx'a Dair" adlı makalesinin zaten başlatmış olduğu polemiği büsbütün kızıştıracaktır. Özellikle de *La Pensée* ve *La Nouvelle Critique* dergileri bunun yankılarını sergileyecektir.

(*) Fransızcada, evlilik dışı doğan çocuklara da "enfant naturel" - "doğal çocuk" dendiğinden burada bir sözcük oyunu yapılmaktadır.(ç.n.)

Aynı zamanda, bu metinler, etkisi -kimi direnmelere rağmen- Fransız felsefesine de (Levi-Strauss, Lacan, Barthes ve Foucault'nun yanında) ulaşan "yapısalcılık"ın kurucu metinlerinden olarak bellenir. "Sorunsal", "belirtisel okuma", "yapısal nedensellik", "üstbelirleme", "ideolojik tahayyül", vb. kavramları, "Althusser'cilik"e gönderide bulunulsun ya da bulunulmasın, felsefi söylemin ufkunun oluşmasına katkıda bulunurlar. Özellikle de Althusser'i ve yarattığı etkiyi hedef alan Sartre burada "kavram"a (notion) karşı kavram'ın (concept) tarafının tutulmasının söz konusu olduğunu söyleyecektir.

E. Roudinesco'ya göre *(Fransa'da Psikanalizin Tarihi,* Cilt II) Althusser, kendisiyle yaklaşık 1987'ye değin ilgilenecek olan Dr. René Diatkine'le 1965 yılında bir psikanaliz tedavisine başlar. 1966'da, Althusser'in bulunmadığı bir sırada, Choisy-le-Roi'da toplanan komünist filozoflar meclisi, partinin resmi filozofu Roger Garaudy'nin "kuramsal anti-hümanizma"yı suçlamasına tanık olur. Aragon'un başkanlık ettiği "Argenteuil merkez komitesi"nde (11-13 Mart), Garaudy ile Althusser'in savları kesin bir biçimde karşıt ilan edilir. Bunun üzerine, Lucien Sève, FKP yönetimine en yakın filozof durumuna gelecektir.

Aynı yıl, Althusser, UJCML (Marksist-Leninist Komünist Gençler Birliği)'nin yayın organı olan "Marksist-Leninist Dergi"ye "(Çin'deki) Kültür Devrimi Üzerine" adlı, imzasız bir makale yazar - bu hareketin birçok yöneticisi, örneğin Robert Linhart, Althusser'in eski öğrencisidir. Bu makalenin sonunda "Kültür Devrimi'ni ithal etmek söz konusu değildir. O, Çin Devrimi'nin bir parçasıdır. Ama bu devrimin kuramsal ve siyasal dersleri *tüm* komünistlere aittir" der.

Yine 1966'daki yayımları arasında, şunlar sayılabilir:

"Toplumsal Sözleşme'ye Dair", ENS'te Rousseau üzerine verdiği ders, *Cahiers pour l'Analyse,* No. 8'de yayımlanır *"Jean-Jacques Rousseau'nun düşünülmeyen yönü* (Yeniden basımı, Le Seuil, Paris).

"Cremonini, Soyut'un ressamı", Démocratie Nouvelle, No. 8, Ağustos, 1966 (İtalyanca çevirisi, *Leonardo Cremonini, Mostra antologica* (1953-1969)'da yayımlanmıştır, Bologna, Alfa, 1969.

1967'de, Althusser Sovyet dergisi *Voprossi Filosofii* için, "Marksist Felsefe'nin tarihsel görevi" adlı bir makale yazar. Bu makale reddedilir, ama 1968'de Macarca olarak yayınlanacaktır.

FKP'nin XVIII. Kongresinde Henri Fiszbin (Paris Federasyonu'nun müstakbel sekreteri) şöyle der: "Bir kuramsal antihümanizma ve başka sorunlar konusunda gerekçeler geliştiren bazı yoldaşlarımızın, takındıkları tutumların olumsuz siyasal sonuçları konusunda düşünmeleri ve ne düşündüklerini söylemelerinin gerektiği kanısındayız. Düşmanlarımız, partiye karşı sürdürdükleri mücadelelerinde bu yoldaşların yazdıklarından yararlanıyorlar, bu yoldaşlar ise hiçbir şey söylemiyor."

Régis Debray'in *Devrim İçinde Devrim* (Régis Debray'in *Silahların Eleştirisi*'nde, Le Seuil, Paris, 1974) kitabıyla ilgili olarak yazara yolladığı mektupta Althusser şöyle der: "Biliyorsun, bazen, *siyasal olarak,* biraz geriye çekilmek ve her şeyin bağlı bulunduğu araştırmalara yönelmek, acil bir nitelik kazanır."

1967-68'de, Althusser, ENS'te (P. Macherey, E. Balibar, F.

Regnault, M. Fichant ve A. Badiou ile birlikte) "Bilim adamlarına yönelik felsefe dersleri" organize eder, ama bu dersler Mayıs olayları nedeniyle yarıda kesilecektir. İlk dört dersi, değiştirilerek, 1974'te, *Felsefe ve Bilimadamlarının Kendiliğinden Felsefesi* adı altında ("Kuram" dizisi) yayımlanır: "Felsefenin bilimlerle ilişkisi, felsefenin özgül belirlenmesini oluşturur."

1968: "Devrim'in Silahı Olarak Felsefe" *(Görüşler'*de yeniden yayımlanan, *L'Unita* gazetesiyle söyleşi: "Artık maddecilik, felsefede, idealizme egemen olabilir."

Jean Hyppolite'in grubuna verilen bir konferansta (Petite Collection Maspero'da *Lenin ve Felsefe* ile birlikte yeniden yayımlanmıştır) Althusser "nesnesiz süreç kategorisi"ni "Marx'ı Hegel'e bağlayan en büyük kuramsal borç" olarak tanımlar.

1969: *Lenin ve Felsefe* ("Kuram" dizisi) (24 şubat 1968'de Fransız Felsefe Topluluğu'na verilen konferans): Althusser burada felsefeyi bir kez daha "kuramın içindeki siyaset" olarak tanımlar: "Felsefe, kuram alanında, hatta daha da kesin olmak gerekirse, bilimlerin yanında siyaseti temsil ediyor olmalıdır. - Bunun tam tersi de geçerlidir, yani felsefe, siyaset dahilinde, sınıf mücadelesine girişmiş sınıfların yanında bilimselliği temsil etmektedir."

"Öğrencilerin Mayıs'ı üzerine Michel Verret'nin yazdığı Makaleye İlişkin", *La Pensee,* No. 145 (Althusser'in, "ideolojik kitle başkaldırısı" olarak tanımladığı ama kendisinin içinde yeralmadığı 68 olayları hakkındaki bir başka değerlendirmesi de, Maria-Antonietta Macciocchi'nin *"Lettere dall'interno del PCI a Louis Althusser",* Feltrinelli, 1969, kitabının İtalyanca baskısında yeralır.)

Peder François Fournie tarafından Lyon'da çıkarılan *Lumière et Vie* (Işık ve Yaşam) dergisine, Kilise'nin bunalımı ve sınıf mücadelesi konulu bir makale yazar. "Marksist Hıristiyanlar"ın eğilimleri üzerinde Althusser'in etkisi küçümsenecek düzeyde değildir.

Üniversitede ders yılının başlamasında, *La Cause du Peuple*'lü (Halkın Davası) Mao'cular, Althusser'e, revizyonizmin destekçisi olduğunu söyleyerek şiddetli bir saldırıya geçerler. Öte yandan da FKP, Althusser'in Maocuların düşünce ustası olduğunu iddia etmeyi sürdürmektedir... Bununla birlikte *l'Humanité,* "Idées" (Düşünceler) sayfasında, *Kapital*'in I. kitabının Flammarion'un Cep Dizisi'nden çıkan baskısı için kaleme aldığı önsözün ana bölümlerini yayımlar.

1970: "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları" *(Devlet, Hukuk, Üstyapı* adlı tamamlanmamış bir çalışmadan alınan bir bölüm), *La Pensée,* No. 151 *(Görüşler*'de yeniden yayımlanmıştır): "İdeoloji bireyleri özne olmaya çağırır. Sonuç (...) özneler "yürür", çok büyük çoğunluğu, "kötü özneler" *(uyruklar?)* dışında, "tek başına yürür"..."

Bir milyonluk satış yapacak Martha Harnecker'in *Principles Elemantales del Materialismo Istorico* (Siglo XXI Mexico-Buenos Aires) kitabının yeni baskısına önsöz: "Sınıf mücadeleleri, toplumsal sınıfların varlığının (çıkarsanan) bir sonucu değildir: sınıf mücadelesiyle sınıfların varlığı tek bir şeydir". *(Görüşler*'de yeniden basılmıştır.)

1972: Althusser, FKP'nin haftalık yayın organı *France Nouvelle*'de (No. 1393-1394), "Siyasal bir hataya dair: Yardımcı öğretmenler, çalışan öğrenciler ve felsefe doçentliği" adlı uzun bir makale yayımlar.

1973: *John Lewis'e Yanıt* ("Kuram" dizisi): Bir İngiliz komünistiyle giriştiği polemik aracılığıyla Althusser felsefi hümanizmaya yönelttiği eleştiriyi sertleştirir ve iyice vurgulamak için "Stalinci sapma"yı "ekonomizm/hümanizma ikilisi"nin bir serüveni olarak niteler. Roland Leroy'nın daveti üzerine, Aragon ve Jean Ellenstein'la, *Humanité* bayramında "Komünistler, entellektüeller ve kültür" konulu bir tartışmaya katılır.

1974: *Özeleştiri Öğeleri* (Hachette Litterature, Paris): "Yapısalcı olmadıysak (...) daha da güçlü ve tehlikeli bir tutkunun pençesine düşme suçunu işledik: *Spinoza'cı olduk.*"

1975'te Althusser, Picardie Üniversitesi'nde devlet doktorası tezini savunur (Bakınız, *Görüşler*'de yeniden yayımlanan "Amiens Savunması": "Pek az açıkça ifade edilen ama hep uygulanan yöntem kuralı, *uçları düşünmek* olan Makyavel'i anımsıyorum").

1976'de, eski direnişçi, SEDES'te araştırma görevlisi, toplumbilimci ve otuz yıllık yaşam arkadaşı Helène Rytman (Legotien)'la evlenir.

1976: *Görüşler* adlı seçkisi *Editions Sociales*'de yayımlanır; Althusser FKP'nin birçok halka açık etkinliğine katılır, özellikle de Kitap Şöleni'nde yeralır (Lucien Sève'in daveti üzerine).

Dominique Lecourt'un, *Lyssenko, Histoire Réelle d'une science prolétarienne* ("kuram" dizisi) adlı kitabına yazdığı önsözde, Althusser Sovyetler Birliği'ne ilişkin olarak şunları yazar: "(Bir hata konusunda) sürekli olarak susulursa, bu o hatanın sürdüğü anlamına gelir: Bazen de, bu hatanın sürmesi *için,* sürmesinden beklenen siyasal avantajlar olduğu için susulur." Bir tebliğde, *L'Humanité,* "açık-

ça ölçüyü kaçırma"dan sözeder ve onu "kişisel çalışmalarında, partideki kollektif düşüncenin gelişiminden hiç haberdar olmamak"la suçlar.

Granada Üniversitesi'nde (Fransızca'da yayımlanmayan) konferanslar verir ("Felsefenin dönüşümü": "Marksist felsefe vardır ama hiçbir zaman "felsefe" olarak üretilmemiştir"); yine Katalonya Mimarlık Okulu'nda konferans verir ("Marksist kuram ve uluslararası komünist hareketin bunalımına ilişkin bazı sorular": "(...) Deneycilik, proletaryanın sınıf mücadelesinin bir numaralı felsefi düşmanıdır.").

"Marx ve Freud'a Dair", 1979'da Tiblis'te yapılan Fransız-Sovyet Sempozyumu için hazırladığı tebliğ (Althusser bu sempozyuma katılmayacaktır): "(...) Bilinçdışı çelişkiyi bilmez ve bu çelişkisizlik her çelişkinin koşuludur." Bu metin, bizzat Althusser tarafından daha önce yazılmış olan ve sonra, kendi rızası olmaksızın Psikanaliz Konusunda Fransız-Sovyet Diyaloğu (Toulouse, Privat, 1984) adlı seçkide yayımlanan "Doktor Freud'un Buluşu" adlı metnin yerine yazılmıştır.

1977: *22. Kongre* (François Maspero, Paris) (1976'da, Komünist Öğrenciler Birliği'nde verilen bir konferansın yeniden gözden geçirilmiş biçimi): Althusser, burada, özellikle, FKP'nin tüzüğünden "proletarya diktatörlüğü" görüşünü çıkarma biçimini eleştirmektedir: "Galile'den bu yana, maddeci olan herkes bilir ki, pek çok sonucu olan gerçek bir sorun üzerine nesnel olarak düşünen bilimsel bir kavramın yazgısı, bir siyasal karara konu oluşturamaz."

*Il Manifesto* gazetesi tarafından "Devrim sonrası toplumlarda iktidar ve muhalefet" konusunda düzenlenen (Fran-

sızcası, Editions du Seuil'de 1978'de yayımlanmıştır) Venedik Kongresi'nde, Althusser: "Nihayet, Marksizm bunalımı!" teması üzerinde bir müdahalede bulunur: "Marksizm bunalımı yeni bir olay değildir."

Ulusal Siyasal Bilimler Vakfı'nda "Makyavel'in yalnızlığı" adı altında bir konferans verir (Bu konferans, bugün *Futur antérieur*, No. 1 Bahar 1990 sayısında yayımlanmıştır, L'Harmattan, Paris): "Düşüncesinin biraz tarih yapmaya katkısı olduğu takdirde, kendisinin burada olamayacağını biliyordu."

1978: "Il Marxismo Oggi" (Enciclopedia Europea, Cilt VII, Garzanti, Milano) (Bugün, *M-Mensuel, marxisme, mouvement*, No. 43 Ocak 1991'de yayımlanmıştır) "Marksizm, tarihinin tragedyalarından onları mahkum ederek ya da kınayarak kurtulamayacaktır (...) Kendisini olduğu gibi kabul etmeye bir başlasa, değişecektir."

De Donato'da (Bari), *Il Manifesto* gazetesi tarafından düzenlenen bir tartışmanın öğelerini bir araya getiren bir yayın çıktı: *Discutere Lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*. Althusser "hükümet partisi" kavramını eleştirmekte ve "devlet dışında yeralacak" devrimci bir partiyle, "tamamlanmış kuram" olarak Marksizmi savunur (Bkz. *Dialectiques* dergisi, Paris, No. 23, 1978).

Nisan 1978'de, partisini asla terketmemiş ve hücresinin etkinliklerine sürekli katılmış olan Althusser, E. Balibar, G. Bois, G. Labica, J.-P. Lefebvre ve M. Moissonnier ile birlikte, Solun Birliği'nin dağılmasından sonra "FKP içerisinde gerçek bir siyasal tartışma"nın başlatılmasını talep eden açık bir mektup yazar. *Le Monde* gazetesinde,

"Komünist Partisi'nde artık devam etmemesi gereken şeyler" adlı yazı dizisini yayımlar (bu dizi François Maspero tarafından yeniden yayımlanmıştır) - "Marx: "Bilinç her zaman gecikir" diyordu. Parti yönetimi bu ülkeyi, hiç bıkmadan sürekli harfiyen uygulamaktadır, ama eleştirel şiddetinden hiç kuşkulanmaksızın: *Gecikmiş olduğundan ötürü, bilinçli olduğundan emindir...*" Genel sekreter başta olmak üzere, partinin basın organları ve çeşitli örgütleri, diğer muhaliflerle birlikte Althusser'i de taşa tutarlar.

15 Mart 1980, Althusser, Paris Freud Okulu'nun kapanış toplantısına gider ve Lacan'ı, "psikanalistler adına", "harika ve acınılası bir palyaço" olarak adlandırır.

Mayıs 1980'de, bir ameliyat sonrasında Althusser çok vahim bir depresyon geçirir (En azından 1948'den beri "Manyako-depresif psikoz"dan muzdarip olmuş, bir yandan psikanalize giderken, öte yandan da psikiyatrik ya da kimyasal-psikiyatrik tedaviler görmek üzere sık sık hastaneye kalkmıştır). Yaz boyunca, yeniden, Paris'teki bir hastanede tedavi altına alınır. Durumu düzelmez ama Ekim başlarında, doktorlar, evine gidebileceğini düşünürler. Karısıyla birlikte eve kapanır. 16 Kasım 1980'de, Helène Althusser, evlerinde kocası tarafından boğulmuş olarak bulunur. Acil bir biçimde Sainte-Anne hastanesine kaldırılan Althusser'in, psikiyatrik ekspertiz sonrası, Ceza Kanunu'nun 64'üncü maddesi gereğince, suçundan dolayı sorumlu tutulamayacağı anlaşılır ve Emniyet Müdürlüğü'nün kararı doğrultusunda önce Sainte-Anne, sonra da Soisy-sur-Seine'de Eau-Vie hastanesine (Paris 13. Bölge hastanesi) kapatılır. Milli Eğitim Bakanlığı'nca, re'sen emekliye ayrılır. 1984 ile 1986 yılları arası, yeni bir eks-

pertiz sonrası, alınan karar, idari tutukluluğuna son verdiğinden dolayı, zaman zaman hastaneden evine çıkar, güç ama kısmen normal bir yaşama başlar. Fernanda Navarra'yla, Meksika'da *Filosofia y marxismo* (Siglo, XXI Editores, 1988) adı altında yayımlanan bir konuşmasını banda çeker. Kadim dostu Stanislas Breton'la, özellikle de maddecilik ve "kurtuluş teolojisi" üzerine tartışır. 1987'de, yemek borusundaki bir tıkanmadan dolayı ameliyata alınır ve yeniden depresyona girerek Soisy'ye götürülür. Oradan da, La Verrière'deki (Yvelines) MGEN psikiyatri enstitüsüne aktarılır. Fizik ve moral durumu giderek kötüleşmektedir. Yazın kaptığı bir zatürree sonucu, 22 Ekim 1990'da kalp krizinden ölür.

Bugüne değin Althusser'in yazıları üzerine hazırlanmış en kapsamlı biyografiler, Gregory Elliot'un *"Althusser - The Detour of Theory*'si (Verso, Londra ve New York, 1987), (birtakım hatalar olmakla birlikte) Antonio Quarta'nın, *Scienza e Filosofia in Louis Althusser*'i (Bibliografia degli Scritti, 1949-1982), *Il Protagora* dergisinin (Lecce) 1982/2 Özel sayısında (Althusser'in farklı ülkelerde yayımlanmış yazılarının bir listesiyle birlikte) bulunmaktadır.

İLETİŞİM 148 • TARİH-POLİTİKA DİZİSİ 3 • ISBN 975-470-174-1